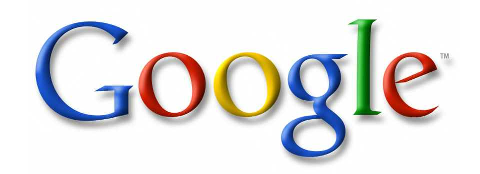
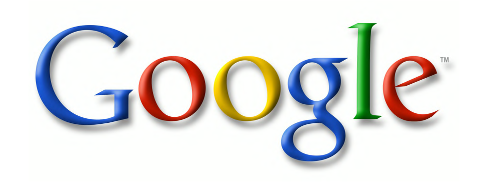
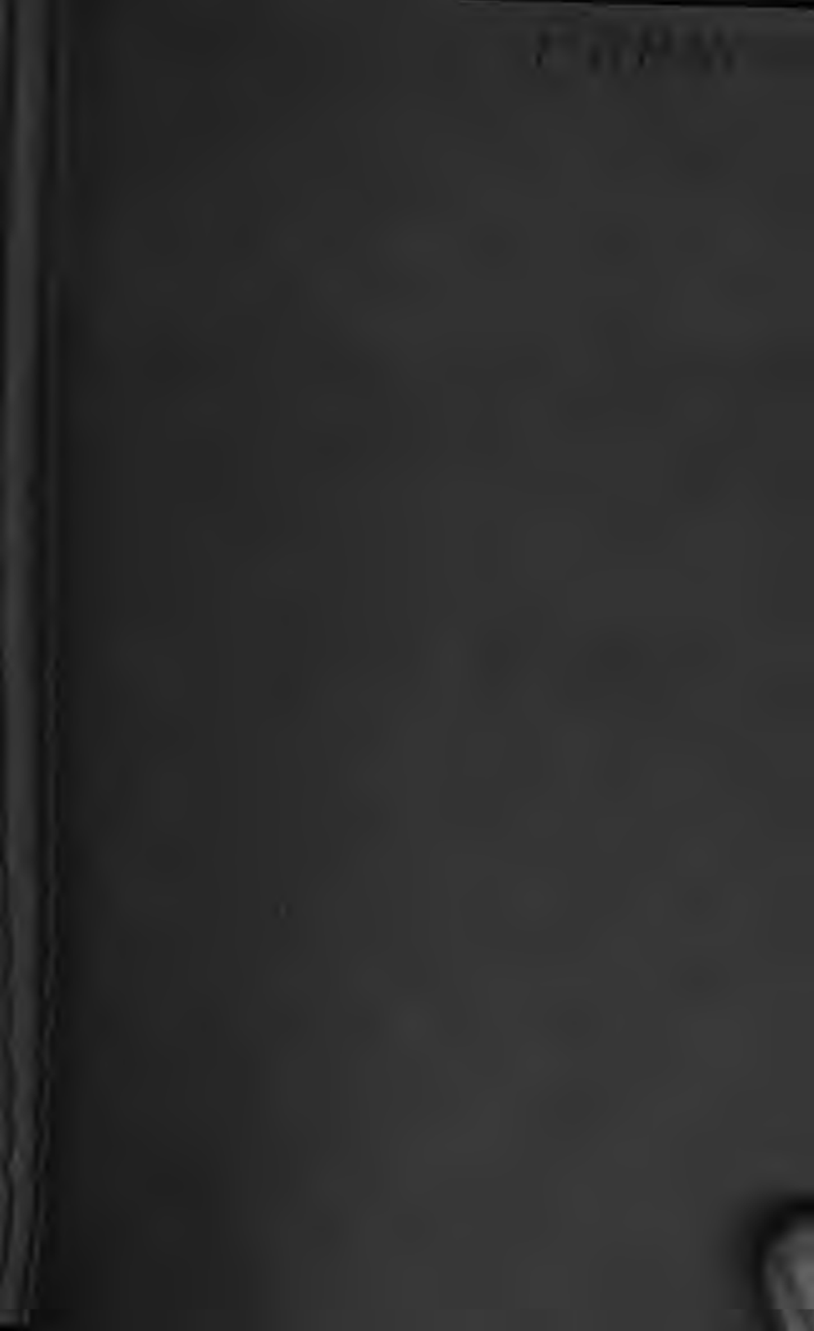








COURS

DE

DROIT NATUREL

PROFESSÉ

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR TH. JOUFFROY

TOME SECOND

NOUVELLE ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 79

32

COURS

DE

DROIT NATUREL

PROFESSÉ

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR TH. JOUFFROY

TOME DEUXIÈME

CINQUIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1876

FOR TT
J

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

QUI SE TROUVENT A LA MÊME LIBRAIRIE

Cours d'esthétique; 3e édition. 1 vol.

Mélanges philosophiques; 5e édition. 1 vol.

Nouveaux mélanges philosophiques; 2e édition. 1 vol.

PARIS, BLOT ET FILS AINÉ, IMPRIMEURS, RUE BLEUE, 7.

COURS

DE

DROIT NATUREL.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — SMITH.

MESSIEURS,

Ce qui caractérise une doctrine morale, ce qui l'assimile à une autre ou l'en distingue, c'est la nature des réponses qu'elle fait à un certain nombre de questions, qui sont celles-là mêmes que toute doctrine morale aspire à résoudre. La fin de l'homme en cette vie, ou le but auquel doit tendre toute sa conduite, le caractère qui distingue une action bonne d'une mauvaise, ou la règle selon laquelle les actions sont moralement qualifiées, le mobile enfin qui nous fait agir conformément à cette règle et en assure en nous la suprématie : tels sont à peu près les points fondamentaux que tout système moral a pour objet de fixer, et que les systèmes

divers fixent diversement. Un système qui ne répondrait à aucune de ces questions ne serait pas un système de morale ; mais toutes les fois qu'un système de morale répond catégoriquement à l'une, par cela même il répond implicitement aux deux autres. En effet, ces trois choses, la fin de l'homme en cette vie, le principe de qualification des actions, et le mobile légitime des déterminations, sont tellement liées, que, l'une étant donnée, les deux autres s'ensuivent naturellement, et qu'il suffit d'avoir l'opinion d'un philosophe sur l'un de ces points, pour l'avoir sur les deux autres, et, par conséquent, pour connaître sa doctrine morale tout entière.

Ces considérations, messieurs, nous indiquent la méthode à suivre pour découvrir le véritable caractère d'une doctrine morale. Veut-on, en effet, déterminer d'une manière nette ce caractère et réduire cette doctrine à se montrer telle qu'elle est, il n'y a qu'un moyen : c'est d'en extraire une réponse précise à ces trois questions, ou, au moins, à l'une des trois ; cela fait, vous saurez d'elle tout ce qu'il est possible d'en savoir, vous pourrez la classer, vous pourrez la juger.

Mais tous ces systèmes ne livrent pas ces réponses avec la même complaisance : il en est qu'il n'est pas besoin de solliciter, et qui, à la première sommation, vous les donnent ; mais il en est d'autres, au contraire, qui sont si subtils, si équivoques, et, si je puis parler ainsi, si embarrassés d'eux-mêmes, et si en peine de se concilier avec le sens commun de l'humanité, que ce n'est pas sans beaucoup d'insistance que vous parvenez à démêler la pensée qu'ils expriment et à leur dérober le secret de leurs solutions.

Les systèmes égoïstes sont de ceux qui répondent du premier coup et d'une manière claire aux trois ques-

tions que nous avons posées. Et cela vient de la simplicité de leur solution, puisée à la surface de la nature humaine et dans un ordre de phénomènes dont tout le monde a perpétuellement une conscience très-vive et très-nette. Tout système qui dit que le plaisir est la fin de la vie, est immédiatement compris; et, si la recherche du plaisir doit être le but de la conduite, il est évident que le désir du bonheur en est le mobile, et que, dans une telle hypothèse, le caractère de ce qui est bon est de contribuer à nous rendre heureux. Rien donc n'est plus simple ni plus clair que le système égoïste, et le seul embarras qu'un tel système puisse donner, c'est de déterminer la nuance qui le distingue des autres systèmes de la même espèce.

Il est loin d'en être de même des systèmes qui cherchent dans nos instincts l'explication des phénomènes moraux de la nature humaine : ceux-là, messieurs, sont obscurs comme l'instinct lui-même. Obligés, pour s'établir, de décrire dans leur forme primitive et dans leurs successives transformations des faits nombreux, et qui, appartenant à la partie spontanée de notre nature, sont d'une nature très-délicate et très-fugitive, les systèmes de cette espèce ne présentent pas cette simplicité de solutions qui caractérise les doctrines égoïstes; il faut, pour démêler le véritable sens des réponses qu'ils font aux questions morales, les analyser avec soin et suivre tous les détours par lesquels ils passent avant de les donner. Et si cela est vrai des systèmes instinctifs en général, cela l'est plus particulièrement encore de celui de Smith, esprit ingénieux et fécond, qui voit tout dans tout, et qui sacrifie volontiers au plaisir de décrire des faits, d'en montrer tous les rapports et toutes les conséquences, cet ordre rapide

et méthodique qui ne permet jamais qu'on perde de vue le fil des inductions, et qui conduit avec clarté une doctrine, des phénomènes par lesquels elle prétend résoudre les questions morales, aux solutions précises qu'elle leur donne.

J'ai étudié le système de Smith avec tout le soin qu'il fallait pour vous en présenter une idée qui ne fût ni superficielle ni inexacte, et je crois être en mesure de vous donner ses réponses précises aux trois questions principales que tout système moral doit résoudre. C'est par ce chemin que je dois passer pour arriver à la critique d'une doctrine aussi compliquée. Pour vous la faire juger, il faut vous la faire saisir telle qu'elle est; et pour vous la faire saisir telle qu'elle est, il faut la soumettre à l'épreuve des trois questions que nous avons posées, et déterminer sa réponse à chacune de ces questions. C'est donc là la marche que je suivrai : je vais successivement poser à la doctrine de la sympathie chacune de ces questions, constater sa réponse à chacune, et, examinant chacune de ces réponses en elle-même et dans son rapport avec la nature humaine, essayer d'en apprécier la conséquence et la vérité. Ce mode d'examen pourra paraître un peu long; mais, outre que la subtilité de la doctrine l'exige, nous gagnerons du temps à le suivre; car si nous parvenons à bien saisir et la clef et le vice du système de Smith, nous aurons par cela trouvé le vice et la clef de tous les systèmes qui sont allés chercher dans les tendances spontanées de la nature humaine la solution du problème moral : ce qui nous dispensera d'en multiplier les échantillons. Et croyez que le système instinctif ne perdra rien à être jugé dans la personne du système de la sympathie; les intérêts du système instinctif ne sauraient

être en de meilleures mains que celles de Smith : profond observateur, ingénieux dialecticien et grand écrivain, nul n'a entouré de plus de vraisemblance, appuyé de plus de faits, fortifié de plus d'analogies, étayé d'applications plus spécieuses un système qu'il a eu d'ailleurs le mérite de fonder sur celui de nos instincts qui pouvait lui donner le plus d'apparence. J'ose dire que, battue dans les mains de Smith, la doctrine de l'instinct le sera complétement et sans appel.

Je suivrai dans cet examen l'ordre suivant : je chercherai d'abord quelle est, selon le système de Smith, la règle ou le principe de qualification des actions ; puis à quel mobile nous cédons, selon ce système, quand nous agissons conformément à cette règle ; enfin et en dernier lieu, quel but il assigne à la vie et à la conduite de l'homme en ce monde. A mesure que le système répondra, j'examinerai si ses réponses sont soutenables en elles-mêmes, et compatibles avec la réalité des faits. Commençons par le premier point.

Nos jugements moraux portent sur deux espèces d'actions, celles d'autrui et les nôtres. Dans les deux cas, c'est au nom d'un certain principe que nous qualifions les unes de bonnes, et les autres de mauvaises. Quel est, dans l'opinion de Smith, ce principe? Voilà la question.

Selon ce philosophe, les jugements que nous portons sur les actions ne sont qu'une conséquence de ceux que nous portons sur les affections ou émotions sensibles qui les ont déterminées. Les affections de la sensibilité sont, dans son opinion, les objets propres et directs de l'appréciation morale, laquelle s'arrête à ces affections quand elles ne sont suivies d'aucun acte, et s'étend aux actes quand elles en sont suivies. Or, toute affection, pour être appréciée, doit être considérée à deux points

de vue : dans son rapport avec la cause qui l'excite, et dans son rapport avec les effets qu'elle tend à produire. Considérée par rapport à sa cause, elle peut être convenante ou inconvenante; considérée par rapport à sa tendance, méritante ou déméritante. Convenance et inconvenance, mérite et démérite, telles sont les propriétés morales dont une affection, et, par conséquent, une action, sont susceptibles. Au nom de quel principe, et selon quelles règles jugeons-nous qu'une affection est convenante ou inconvenante d'une part, méritante ou déméritante de l'autre? voilà ce qu'il s'agit de déterminer. Si nous découvrons le principe d'où découle, selon Smith, ce double jugement, ce principe sera précisément le principe de qualification des actions assigné par son système; car qualifier les actions ou qualifier les affections qui les déterminent, c'est absolument la même chose dans ses idées. Cherchons donc successivement quel est ce principe, et dans les jugements que nous portons sur les affections d'autrui, et dans ceux que nous portons sur les nôtres.

Quand nous sommes spectateurs des émotions d'autrui, voici, selon Smith, comment nous apprécions leur convenance et leur inconvenance. Il y a un degré dans chaque émotion que le spectateur impartial peut sympathiquement éprouver ; et, comme il n'approuve que ce qu'il partage, c'est à ce degré, mais à ce degré seulement, que l'émotion est jugée et dite convenable ; manifestée par celui qui l'éprouve au-dessous et au-dessus de ce degré, elle est jugée trop faible ou trop forte, et, par conséquent, déclarée inconvenante et désapprouvée. Un homme, par exemple, reçoit une légère contusion. Il manifeste la douleur qu'il en ressent ; témoin de son émotion, ma sympathie s'éveille et la partage ;

mais, en moi, cette émotion sympathique ne s'élève qu'à un certain degré ; l'homme qui éprouve l'émotion originale la manifeste-t-il à un degré supérieur, elle me paraît inconvenante ; la manifeste-t-il précisément au même degré, alors je la trouve et elle est convenante. Cet exemple grossier indique le principe de tous les jugements de convenance ou d'inconvenance que nous portons sur les affections, et, par conséquent, sur les actions d'autrui.

Le degré auquel elle est convenable varie d'une affection à une autre : il y a des affections, les bienveillantes par exemple, que le spectateur peut partager à un haut degré ; il y en a d'autres qu'il ne peut partager à aucun degré, et telles sont l'envie et les affections méchantes. Ces dernières sont donc radicalement inconvenantes, ainsi que les actions qui en émanent, et il faut en supprimer entièrement la manifestation et ne jamais les traduire en actes. Entre ces deux termes extrêmes se classent, à des degrés différents, tous les mouvements possibles de la sensibilité.

Telle est la règle des jugements de convenance et d'inconvenance que nous portons sur les affections d'autrui, et vous voyez que cette règle n'est autre chose que l'émotion sympathique du spectateur impartial. C'est le degré de cette émotion qui décide de la convenance ou de l'inconvenance de toutes les affections, et, par suite, de toutes les actions qui en dérivent. Passons au mérite et au démérite.

La tendance d'une affection peut être bienfaisante ou nuisible. Les affections de la première espèce excitent, dans la personne qui en est l'objet, la gratitude ; celles de la seconde, le ressentiment. En présence de ces affections, ma sympathie, à moi, spectateur impartial,

tend à se partager : elle est émue tout à la fois par l'affection bienveillante ou malveillante de l'agent, et par la gratitude ou le ressentiment de la personne qui en est l'objet. Eh bien, dit Smith, quand le spectateur impartial sympathise entièrement et sans restriction avec ces deux derniers sentiments, il les partage, et par conséquent les approuve, et par conséquent les adopte entièrement. Il juge donc l'affection de l'agent digne de récompense dans un cas, et digne de punition dans l'autre; car qu'est-ce que la gratitude, sinon le désir de rendre le bien pour le bien? et qu'est-ce que le ressentiment, sinon celui de rendre le mal pour le mal? Telle est l'origine et la véritable nature des jugements de mérite et de démérite.

Mais à quelle condition la sympathie du spectateur impartial partage-t-elle entièrement ou la gratitude ou le ressentiment de l'objet? La condition pour que le spectateur impartial sympathise entièrement avec la gratitude de l'objet, c'est qu'il sympathise en même temps avec l'affection de l'agent, c'est-à-dire qu'il la juge convenable; la condition pour qu'il sympathise entièrement avec le ressentiment de l'objet, c'est qu'il ne sympathise à aucun degré avec l'affection de l'agent, c'est-à-dire qu'il ne la juge convenable à aucun degré. C'est à cette double condition que le spectateur impartial sympathise entièrement avec la gratitude ou le ressentiment d'une personne, et, par conséquent, juge l'affection de l'agent méritante, dans un cas, déméritante, dans l'autre.

D'où vous voyez, messieurs, que c'est l'émotion sympathique du spectateur impartial qui décide du mérite et du démérite des affections, et, par conséquent, des actions, comme c'est elle qui décide de leur convenance

ou de leur inconvenance. Dans quel cas, en effet, une affection, et l'action qui en dérive, et l'agent qui l'éprouve, sont-ils jugés par moi dignes de récompense ou de punition? Dans le cas où ma sympathie partage entièrement la gratitude ou le ressentiment qu'inspire cette affection à la personne qui en est l'objet. Et dans quel cas cette sympathie complète a-t-elle lieu? Dans le cas où ma sympathie partage entièrement l'affection bienveillante de l'agent, d'un côté, et ne partage nullement son affection malveillante, de l'autre. Donc c'est ma sympathie, à moi, spectateur impartial, qui instinctivement décide de tout, et règle le mérite et le démérite, comme elle règle la convenance ou l'inconvenance, de tout sentiment, de toute action, de tout agent. Voilà, selon le système, le principe de tous les jugements que nous portons sur les autres. Voyons maintenant quel est celui des jugements que nous portons sur nous-mêmes.

Nous portons sur nos propres affections, et, par suite, sur nos actions et sur nous-mêmes, les deux mêmes espèces de jugements que sur les affections de nos semblables, c'est-à-dire que nous les apprécions sous le double rapport de la convenance et de l'inconvenance, et du mérite et du démérite. Comment se passe, dans ce cas, le phénomène de l'appréciation, et quel en est le principe? Le système va nous en instruire.

Smith soutient que je ne puis juger de mes propres affections et des actions qu'elles déterminent qu'autant que je me mets à la place du spectateur impartial et que je les considère de son point de vue. Sans cette opération, qui serait impossible pour un homme qui n'en aurait jamais connu d'autres, nous ne porterions, selon lui, aucun jugement moral sur nous-mêmes. Lors donc que je suis animé d'un certain sentiment, si je veux juger

de la convenance ou de l'inconvenance, du mérite ou du démérite de ce sentiment, voici ce que je fais : je me place, par hypothèse, dans la situation du spectateur impartial ; et, dans cette position, grâce à la propriété que j'ai de partager le sentiment des autres, j'éprouve, au spectacle du sentiment qui m'anime, précisément ce qu'éprouverait le spectateur impartial lui-même. Je suis donc en mesure de juger de la convenance ou de l'inconvenance, du mérite ou du démérite de mon sentiment, précisément comme il en jugerait, ou comme j'en jugerais moi-même, s'il s'agissait du sentiment d'un autre ; et encore plus exactement, car j'ai une connaissance bien plus exacte et du sentiment lui-même, et de son rapport avec sa cause, et de sa véritable tendance.

Smith ne disconvient pas que, quand les affections sont un peu vives, il ne soit difficile, au moment même, de se faire ainsi spectateur de ses affections, et d'en recevoir une émotion sympathique impartiale. Mais il s'ensuit seulement qu'alors nous en jugeons mal, et il reste vrai que, pour en bien juger, cette opération est nécessaire ; et ce qui le prouve, c'est que nous ne jugeons jamais mieux nos affections que quand nous ne les éprouvons plus, c'est-à-dire quand cette opération ne rencontre plus aucun obstacle.

Vous voyez, messieurs, que le système est conséquent à son point de départ, et que le principe au nom duquel nous qualifions nos propres actions n'est autre que celui au nom duquel nous qualifions les actions de nos semblables. Dans le premier comme dans le second cas, c'est l'émotion sympathique du spectateur impartial qui décide. Seulement, elle se produit directement en nous dans le second, tandis que nous ne la trouvons que par un détour dans l'autre.

Reste, messieurs, un dernier cas que je ne dois point omettre, de peur d'exposer cette analyse au reproche d'être infidèle. Selon Smith, l'expérience des jugements que nous portons sur les autres et que les autres portent sur nous, et de ceux que nous portons aussi sur nous-mêmes après avoir agi et que le sang-froid nous est revenu, nous apprend peu à peu à connaître quelles affections et quelles actions sont convenantes ou inconvenantes, méritantes ou déméritantes. De là des règles générales, qui se rédigent successivement et se gravent dans notre esprit, et qui sont ces lois mêmes de la moralité qu'on a cru primitives, tandis qu'elles ne sont que la généralisation des décisions particulières de l'instinct sympathique. Or, quand ces règles, fruit de l'expérience, sont une fois établies dans notre esprit, il nous arrive souvent de juger immédiatement par ces règles, au lieu de consulter la sympathie, en sorte que notre appréciation devient raisonnée, d'instinctive qu'elle était. Tel est le fait, messieurs, et vous le concevez à merveille. Or, que devient, dans ce cas, le principe de qualification? est-il changé? en aucune manière; car ces règles, par lesquelles nous qualifions, n'expriment qu'une chose, l'émotion du spectateur impartial, et elles n'ont d'autorité que parce qu'elles l'expriment. C'est donc toujours cette émotion du spectateur impartial qui juge et qui décide.

Vous le voyez, messieurs, on a beau parcourir tous les cas et épuiser toutes les situations, le système est conséquent, et sa réponse est toujours la même : que nous jugions les affections des autres ou les nôtres, que nous les jugions instinctivement ou par les règles, sous le rapport du mérite ou du démérite, ou sous celui de la convenance ou de l'inconvenance, dans tous les cas,

sous tous les rapports et de toutes les manières, la règle d'appréciation est la même; le système la reproduit, la proclame, montre qu'elle suffit à tout, et cette règle est l'émotion sympathique du spectateur impartial. Telle est la réponse précise et incontestable du système de Smith à la première question que nous lui avons posée.

Cette réponse, ou la règle de qualification qu'elle contient, étant ainsi mise en parfaite lumière, nous sommes en mesure d'en apprécier la justesse et d'examiner, sous ce rapport, la solidité et la vérité du système dont elle est une des bases. C'est là, messieurs, ce que nous allons faire.

Cette règle présente, si je ne me trompe, une première difficulté, c'est celle d'en comprendre les termes. Je comprends à merveille ce que c'est que l'émotion sympathique du spectateur : mais j'ai peine à me rendre compte de l'impartialité que Smith exige de ce spectateur. De quelle espèce d'impartialité peut-il en effet être ici question? Ce n'est pas d'une impartialité de jugement; car remarquez que la raison n'intervient en aucune manière dans l'appréciation morale; autrement, l'appréciation morale n'émanerait plus de la seule sympathie, et le système serait renversé. En présence d'un homme qui éprouve une certaine affection, ce qui se développe en moi, selon Smith, et ce par quoi l'action est appréciée, c'est l'instinct sympathique, et pas autre chose : l'intelligence ne fait que recueillir la décision et la formuler. Par l'impartialité du spectateur, on ne saurait donc entendre l'impartialité de sa raison, qui ne juge pas; on est donc contraint d'entendre celle de sa sympathie, qui seule juge. Mais ici se présente la difficulté de comprendre; car je le demande, quel sens

mettre sous ces mots : l'impartialité d'un instinct? On dit bien d'un homme qu'il est impartial ; mais à quelle condition? A condition qu'on parle de son jugement ; car supprimez en lui la faculté de juger, l'expression n'a plus de sens. C'est qu'en effet l'impartialité ne peut s'entendre que de la faculté de juger ; et quand on dit que la faculté de juger est impartiale, on veut dire qu'elle n'est sollicitée par aucune affection. Pourquoi ne suis-je pas impartial à l'égard d'un ami? Parce que la sympathie incline mon jugement en sa faveur. Pourquoi ne le suis-je pas à l'égard d'un ennemi? Par la raison contraire. Il est donc d'autant plus difficile de comprendre l'impartialité de la sympathie que, dans l'acception ordinaire du mot, c'est l'absence de la sympathie qui constitue l'impartialité. Et qu'on ne pense pas que cette objection soit une simple chicane de mots : ce vice dans l'expression provient d'un vice dans le système. On peut bien placer dans un instinct la règle de la morale ; mais on ne saurait, sans abjurer tout bon sens, accepter comme lois de la conduite humaine tous les mouvements d'une chose aussi capricieuse ; on est donc obligé de choisir entre ces mouvements, d'adopter les uns, de rejeter les autres ; on est obligé, en d'autres termes, de commencer par régler cette prétendue règle. C'est alors qu'on arrive à l'impartialité de l'instinct, ou à telle autre formule que la langue n'admet pas, parce qu'elle représente ce qui ne saurait être. C'est en général parce qu'il fait violence à la nature des choses qu'un système ne peut s'exprimer qu'en faisant violence à la langue.

Mais passons sur cette difficulté, et examinons en elle-même la règle de qualification posée par Smith. Je dis que cette règle est essentiellement mobile, et, par cela même, infiniment difficile à fixer.

Je me suppose en présence d'un grand nombre de personnes de tout âge, de tout sexe, de toutes professions, et, pour remplir, autant que possible, la condition d'impartialité voulue par Smith, je suppose de plus qu'aucune de ces personnes ne me connaisse, qu'il n'y ait entre elles et moi aucun lien d'amitié ni d'intérêt, en un mot, aucun rapport d'aucune espèce; admettez que j'éprouve devant ces nombreux spectateurs une certaine émotion, que va-t-il arriver? Je dis, messieurs, que toutes ces sensibilités vont sympathiser avec mon émotion à des degrés extrêmement différents. N'est-il pas évident, en effet, que les sensibilités vives la partageront vivement, et les sensibilités froides froidement; que telle personne préoccupée ne ressentira rien, tandis que telle autre qui se rendra attentive pourra être profondément touchée; qu'entre l'émotion des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux, de l'homme du monde et du paysan, du marchand et du soldat, de l'homme qui aura l'humeur triste et de celui qui l'aura joyeuse, il y aura infailliblement des différences très-grandes; en un mot, qu'une foule de circonstances, dont le nombre est aussi impossible à fixer que l'influence à calculer, modifieront, à des degrés infinis, la sympathie qu'excitera mon affection? De tant de sympathies, laquelle sera ma règle, laquelle choisirai-je, pour décider de la convenance de mon émotion? Sera-ce la vôtre ou celle de votre voisin, ou celle d'une troisième personne? Ou bien faudra-t-il que je cherche la moyenne de ces sympathies? Mais pourquoi la moyenne, et comment la trouverai-je entre tant de quantités que je ne puis ni connaître, ni apprécier? Et si je ne la trouve pas, que faudra-t-il que je pense de mon émotion? Comment saurai-je, dans l'hypothèse

de Smith, si elle est ou si elle n'est pas convenante?

Mais changeons les rôles : à mon tour, je me fais spectateur; à mon tour, je me mets en présence de l'émotion d'une autre personne. Ce matin, je l'aurais partagée à un certain degré; ce soir, je la partagerai à un autre; si je suis à jeun, me voilà froid; si j'ai bien dîné, me voilà tendre; si je rêve philosophie ou affaires, je demeure insensible; si je suis d'humeur à laisser mon imagination s'exalter, ma sympathie s'anime, je suis profondément ému, je verse des larmes. Entre toutes ces sympathies, laquelle choisirai-je? Jugerai-je de la convenance des affections d'après ma sympathie du matin ou d'après ma sympathie du soir, d'après ma sympathie affamée ou d'après ma sympathie rassasiée, d'après ma sympathie excitée par l'imagination ou d'après ma sympathie préoccupée ou affairée? Et, quand j'aurais choisi, l'âge, la maladie, mille circonstances, viendraient changer ma règle, et me replonger dans l'incertitude. Et si, moi, spectateur unique, et qui ai une conscience précise de ce que j'éprouve, je suis embarrassé, pour juger les autres, de trouver dans mon impartiale sympathie la règle que je cherche, comment voudriez-vous que je ne le fusse pas, quand il me faut, pour me juger moi-même, la tirer de la diversité infinie des sympathies impartiales de la société qui m'entoure, et non-seulement de la société qui m'entoure, mais, comme Smith l'exige, de l'humanité tout entière? Comment veut-on que je me mette à la place des hommes de tous les lieux et de tous les temps, et que, tirant une moyenne entre tant de quantités non-seulement diverses, mais mobiles, et que, de plus, il est impossible que je connaisse, j'arrive par là à la règle dont j'ai besoin pour apprécier mes sentiments et mes actions? Assurément,

mettre à de telles conditions la possession d'une règle de jugement et de conduite, c'est faire de la moralité une chose absolument impossible.

Il y a plus, messieurs : non-seulement la règle est mobile, et, par cela même, indéterminable ; mais, en supposant qu'elle pût être fixée, elle serait, de l'aveu même de Smith, insuffisante. En effet, ainsi que je l'ai dit en exposant le système, il est des circonstances où un honnête homme sent tout à la fois qu'en agissant d'une certaine façon il agira bien, et que, cependant, loin d'obtenir la sympathie de ses semblables, sa conduite n'excitera que leur antipathie. S'il s'agit d'une conduite publique, que l'histoire doive recueillir, on peut espérer, il est vrai, la sympathie de la postérité ; mais quant à celle des contemporains, et non pas seulement, parmi les contemporains, de quelques personnes, mais de toute une nation, de tout un peuple, on ne l'obtiendra pas, on en a la certitude. Smith a la candeur de reconnaître qu'il y a des cas pareils, et la bonne foi de décider qu'on doit alors agir comme il paraît bien, et mépriser les sentiments du public. Mais comment le peut-il sans renier son système, sans abjurer sa règle d'appréciation ? Il ne le peut pas, messieurs ; et, tout en admirant la manière ingénieuse dont il essaye de résoudre la difficulté, il est impossible de ne pas voir que ses efforts sont impuissants, et que toute sa théorie vient échouer contre cet écueil. Vous allez en juger.

Je vous l'ai dit, messieurs : quand nous avons à délibérer sur la conduite que nous devons tenir dans une circonstance quelconque, nous n'avons, selon Smith, qu'un moyen de nous éclairer, c'est de nous mettre à la place du spectateur impartial, et de chercher à éprouver ce qu'il éprouve ; car son sentiment est non-seulement

la véritable, mais la seule règle d'appréciation de nos actions. Mais, dit Smith, quel est ce spectateur impartial, à la place duquel je cherche à me mettre? Est-ce Jean? est-ce Pierre? Non, mais bien un certain spectateur abstrait, qui n'a ni les préjugés de l'un, ni les faiblesses de l'autre, et qui voit sainement, précisément parce qu'il est abstrait. C'est en présence de ce spectateur abstrait, qui est un autre moi, lequel se détache du moi passionné et le juge, que, dans l'intimité de ma conscience, je délibère, je décide, j'agis. Non-seulement ce spectateur n'est pas tel ou tel homme, mais il n'est pas même telle ou telle portion de la société humaine; il ne représente ni un âge, ni un sexe, ni un village, ni une cité, ni une nation, ni une époque; il représente l'humanité, il représente Dieu. Ce sont les sentiments de ce témoin secret, et dont l'impartialité est éminente, qui sont le véritable principe d'appréciation de l'homme de bien, et la véritable règle de sa conduite.

Assurément, messieurs, le détour serait ingénieux, si ce n'était qu'un détour; mais c'est tout autre chose; c'est une voie nouvelle dans laquelle Smith entre, sans s'apercevoir que, ne partant pas de sa doctrine, elle ne peut y revenir.

Comment, en effet, selon sa doctrine, suis-je informé de la valeur morale de mes actions? J'en suis informé par les sentiments des autres : leur approbation est ma règle, et, leur approbation dépendant de leur sympathie, leur sympathie est ma règle ; et c'est pourquoi, pour me juger, je dois me mettre à leur place et essayer de sentir ce qu'ils sentent; et il est tellement vrai que c'est là, selon Smith, la seule règle d'appréciation de mes sentiments et de mes actions, que, si j'étais seul au monde, ou relégué dans une île déserte, je ne pour-

rais, selon lui, porter aucun jugement ni sur mes sentiments, ni sur mes actes, et qu'ils n'auraient et ne pourraient avoir aucun caractère moral à mes yeux. Telle est bien et incontestablement la doctrine de Smith; tous les développements qu'il lui donne en font foi. Or, que fais-je, quand, aux sentiments des spectateurs réels de mes actions je substitue ceux d'un certain spectateur abstrait? La chose est visible, messieurs; non-seulement j'abandonne la règle de la sympathie posée par le système, non-seulement je lui en substitue une autre, mais je nie cette règle, mais je la déclare fausse et la condamne; car ce spectateur abstrait n'existe pas, et, s'il n'existe pas, ses sentiments n'ont point de réalité, et sont une fiction. Ce n'est donc point par les sentiments d'autrui que je me juge, mais par les miens; que dis-je? Les sentiments d'autrui, je les rejette; et au nom de quoi? Au nom des miens; car c'est moi qui crée ce spectateur abstrait; le monde extérieur ne me le fournit pas; il n'est ni un individu réel de ce monde, ni une moyenne entre les individus réels de ce monde; il sort, il émane de moi, c'est-à-dire de mes sentiments. Je juge donc avec mes sentiments qui, selon le système, ne peuvent me juger, les sentiments d'autrui, qui, selon le système, peuvent seuls me juger; je renverse donc le système autant qu'il peut être renversé; je déclare fausse la règle qu'il déclare souveraine, et souveraine celle qu'il déclare impuissante; je suis dans un autre monde, dans une autre doctrine, dans un monde où il n'est plus question de sympathie, dans une doctrine où non-seulement les sentiments d'autrui ne jugent pas les miens, mais où ce sont les miens qui les jugent.

Ainsi, messieurs, Smith, par la fiction du spectateur abstrait, reconnaît implicitement qu'il existe une règle

supérieure à celle de la sympathie ; car, au moyen des sentiments de ce spectateur abstrait, que la sympathie ne peut me révéler, et qui ne sont que les miens, je qualifie la sympathie des autres, je la condamne, je ne vois plus que les lois éternelles du bien et du mal, telles que ma conscience et ma raison me les révèlent.

Et en effet, messieurs, il est évident que ce spectateur abstrait, imaginé par Smith, n'est autre chose que notre raison, jugeant, au nom de l'ordre et de la nature immuable des choses, les aveugles et passagères décisions des hommes. C'est la réalité en nous de cette faculté supérieure qui tourmente Smith dans l'exposition de son système ; et si cette faculté, qui juge également nos actions et celles des autres, qui casse également les décisions de la sympathie de nos semblables sur nous, et celles de la nôtre sur eux, Smith l'a figurée sous l'image d'un spectateur abstrait, c'est que, de tous les symboles par lesquels la conscience peut être représentée, c'était celui qui s'accommodait le mieux à son hypothèse fondamentale, que nous ne pouvons juger nos propres actions que par le détour des sentiments d'autrui. Au lieu de dire *la conscience*, ou *la raison*, il a dit *le spectateur abstrait ;* et il a pu croire, dans la préoccupation de son système, que c'était en nous figurant les sentiments de cet être chimérique sur nos actions que nous parvenions à les juger ; et il n'a pas vu qu'il ruinait ainsi sa prétention qu'un homme seul dans une île ne pourrait juger de la moralité de ses actes ; car il n'y a point d'île si déserte où je ne retrouvasse le spectateur abstrait, et où grâce à sa compagnie, je ne pusse juger de mes sentiments, et de ma conduite, et de moi-même.

Je crois avoir montré, messieurs, que la règle de la

sympathie est difficile à comprendre, qu'elle est si mobile qu'il est impossible de la fixer, et qu'en supposant même qu'on le pût, elle serait insuffisante. Je vais maintenant la soumettre à une épreuve plus décisive ; je lui accorde toutes les qualités qu'elle n'a pas ; je veux qu'elle soit claire, fixe, applicable à tous les cas, est-ce assez, messieurs ? Non, tous ces mérites ne sont rien, si elle n'est pas la règle réelle, la règle véritable de nos jugements moraux ; car, de quoi s'agit-il en morale ? Non d'imaginer une règle qui explique nos jugements moraux, mais de trouver celle qui réellement les dicte. Or, la conscience seule peut décider ce point. Smith a la prétention de décrire la manière dont nous apprécions nos actions et celles des autres : c'est à la conscience de nous dire si c'est réellement ainsi que nous les apprécions. Interrogeons-la donc, et recueillons ses dépositions.

Avons-nous conscience, quand nous jugeons les actions des autres, de laisser aller notre sensibilité, d'écouter jusqu'à quel point elle sympathise avec les sentiments qui les ont inspirées, et de tirer de la nature et du degré de notre émotion, prise pour règle, les jugements que nous en portons ? Je dis, messieurs, que, loin que nous ayons conscience d'un pareil procédé, nous avons conscience d'un procédé tout opposé. En effet, quand je veux juger impartialement les actions de mes semblables, mon premier soin, si je me sens ému par leur conduite, est de tâcher d'étouffer cette émotion et de n'en tenir aucun compte ; et pourquoi ? pour mettre mon jugement dans les conditions de l'impartialité : singulier procédé, si c'était ma sensibilité qui jugeât! Aussi n'est-ce pas au moment même où vous éprouvez vivement devant moi une affection, que je me sens le

plus capable d'en apprécier la convenance ou la justice; car, malgré moi, ma sensibilité s'ébranle, l'émotion sympathique ou antipathique la remplit, et je sens que cette émotion trouble mon jugement et ne lui laisse ni la liberté, ni la clairvoyance convenables. Et comment n'en serait-il pas ainsi en fait de jugements moraux, puisqu'il en est ainsi en fait de jugements esthétiques? Quand un lecteur habile me lit un morceau de poésie, si je veux en juger, je ne m'en rapporte pas à l'impression que cette lecture me cause, car je suis toujours dupe de l'émotion qu'une déclamation savante produit sur mon oreille; j'attends donc la publication de la pièce, et ce n'est qu'en la relisant à froid, que j'en porte un jugement impartial. Loin donc d'avoir conscience des faits décrits par Smith quand je juge les actions d'autrui, j'ai conscience de faits tout contraires, et qui révèlent une tout autre règle d'appréciation.

Sa description n'est pas plus fidèle quand il s'agit de mes propres actions ; et toutefois, dans ce cas, je rencontre du moins un phénomène qui peut expliquer son hypothèse, s'il ne peut la justifier. Quand je me sens animé d'un certain sentiment, et qu'avant d'y céder je veux connaître si ce sentiment est bon, il m'arrive souvent de me défier de mon jugement; pour peu que l'émotion soit vive, je sens très-bien, en effet, que mon jugement n'est pas dans les conditions de l'impartialité. Il est bien capable, en soi, d'apprécier la bonté morale d'une affection et de distinguer une bonne action d'une mauvaise; je le sais, et ce n'est pas là ce qui m'inquiète; ma seule crainte, c'est qu'il ne soit pas, dans le cas présent, dans les conditions de l'impartialité. Que fais-je alors? Je m'adresse aux sentiments d'autrui; je me mets à la place d'un homme de sang-froid, et je cherche à

me figurer ce qu'il penserait et de l'affection que j'éprouve et de l'action à laquelle elle me pousse. Mais pourquoi ce recours au sentiment de mon voisin et cet effort pour me le figurer? C'est que je crois, dans l'application présente, le jugement de mon voisin plus libre que le mien des sentiments qui peuvent fausser l'appréciation morale. Ce sont donc les conditions de l'impartialité dans lesquelles son jugement se trouve, et dans lesquelles je crains que le mien ne soit pas, qui m'engagent à interroger son opinion. Ce n'est pas du tout que je regarde son émotion sympathique comme la véritable et unique règle de la moralité de mes affections et de mes actes; car cette règle, je la sens en moi comme je crois qu'elle est en lui, et ce n'est pas du tout elle que je cherche. Ce que je cherche, c'est une impartiale application de cette règle.

Tel est, dans la manière dont nous apprécions nos sentiments et nos actes, le seul fait qui ait quelque analogie avec les idées de Smith, et c'est de là peut-être que tout son système est sorti; mais Smith en a changé le véritable caractère, en transformant en règle de nos jugements sur nous-mêmes ce qui n'est qu'un moyen de les contrôler. Et la preuve que ce recours aux jugements d'autrui n'est que cela, c'est que, dans une foule de cas, ce recours n'a pas lieu, et que très-souvent, quand il a lieu, nous ne suivons pas l'opinion des autres, et lui préférons la nôtre comme étant moralement meilleure, ainsi que Smith l'a reconnu.

Ainsi, messieurs, la conscience dément le système de Smith, et ne reconnaît pas dans sa règle d'appréciation celle qui, en fait, dicte nos jugements. Il est faux que nous puisions dans les mouvements de notre sensibilité les jugements que nous portons sur nos semblables,

et il n'est pas vrai que nous allions chercher dans autrui le principe de qualification de nos sentiments et de notre conduite. D'une part, les règles de l'appréciation morale sont en nous, et, de l'autre, elles ne sont pas dans les émotions de la sympathie, mais dans les conceptions de la raison. Il est vrai que Smith nous objectera que lui aussi reconnaît des règles intérieures et qu'il en explique on ne peut mieux la formation. Mais il est aussi impossible à la conscience de confondre les règles de Smith avec celles de la moralité, que les décisions de la sympathie, qu'elles résument, avec les véritables jugements moraux qui découlent de la raison; elle ne sent point les vraies lois de la moralité émaner ainsi peu à peu des décisions de notre sympathie sur les autres et de celle des autres sur nous; et si elle pouvait reconnaître quelque chose dans ce code de la sympathie, qui ne serait guère, après tout, que le résumé des opinions du monde, ce seraient tout au plus les règles de conduite des hommes vains ou ambitieux, mais nullement celles de l'honnête homme.

Il me reste, messieurs, à examiner le principe de qualification de Smith à un dernier point de vue, celui de son autorité; veuillez m'accorder encore un moment d'attention.

Il ne faut pas seulement qu'un moraliste assigne un principe de qualification des actions; il faut encore que ce principe ait une autorité morale sur notre volonté, autorité incontestable, et telle qu'elle puisse rendre compte de tous les faits moraux de la nature humaine et de toutes les notions morales qui les représentent dans l'intelligence; et, comme au nombre de ces notions se trouvent celles de devoir, de droit, d'obligation, lesquelles impliquent l'existence d'une loi, il faut que ce

principe ait le caractère de loi, qu'il oblige, qu'il soit tel, en un mot, que ce soit un devoir d'y obéir et non pas une simple convenance. Voilà ce qu'il faut et ce que les faits exigent ; voyons si le principe de Smith remplit ces conditions.

Je cherche l'autorité de la règle morale posée par Smith, et quand, pour la découvrir, je me demande ce qu'elle exprime, je trouve qu'elle ne représente qu'une chose, la loi générale d'un instinct. Constatez, dans tous les cas possibles, ce que dit l'instinct sympathique d'un homme impartial ; généralisez et rédigez ces décisions : vous aurez les lois mêmes de la morale. Donc, messieurs, les lois de la morale n'ont pas une autre autorité que l'instinct sympathique. Or, qu'est-ce que l'instinct sympathique ? Est-ce tout l'instinct ? Non, c'est un certain instinct entre un grand nombre qui sont en nous. Ce sont donc les impulsions d'un certain instinct, que le système érige en lois de la morale. Mais qu'a donc de merveilleux cet instinct, qui communique à ses impulsions le caractère de loi, et toute l'autorité, toute la suprématie qui s'attache à ce caractère ? J'interroge le livre de Smith, et le livre de Smith ne me répond pas. Je cherche dans la nature humaine, et la nature humaine ne m'explique pas ce merveilleux privilége. Que j'aie l'instinct de sympathie, je le reconnais ; que cet instinct de sympathie se développe selon certaines lois, j'en tombe d'accord ; qu'il agisse enfin comme mobile sur ma volonté, je ne le nie pas ; mais j'ai une foule d'autres instincts, j'ai des instincts purement personnels, j'ai l'instinct d'aimer, j'ai l'instinct d'imiter, j'ai l'instinct de connaître, j'ai l'instinct d'agir, et tous ces instincts sont des phénomènes de même nature. Où donc est le droit de la sympathie, où donc est son titre ?

Comment ses impulsions deviennent-elles des règles au nom desquelles doivent être jugées, approuvées, condamnées les impulsions de tous les autres instincts, et non-seulement les impulsions des autres instincts, mais les actes de toutes les autres facultés de notre nature, et ceux-là mêmes de l'intelligence et de la raison ? Et si on ne peut s'expliquer cet occulte privilége, je demande si tout au moins on le sent, si la conscience en témoigne, si ces règles de la sympathie nous imposent, et si, sans savoir pourquoi elles nous obligent, nous savons du moins qu'elles le font.

Il est merveilleux de voir, messieurs, par quelles équations successives et par quelles transitions délicates Smith essaye d'élever les impulsions de la sympathie à l'état de règles, et parvient à leur en donner avec quelque vraisemblance la dénomination. Il faut suivre cette série de sophismes ingénieux pour bien saisir toute la trame de son système, et pour bien en démasquer toute l'impuissance.

Voici comment procède Smith. Que se passe-t-il en moi, dit-il, en présence des sentiments d'autrui ? Ma sympathie s'éveille, et tantôt je partage, tantôt je ne partage pas ces sentiments. Or, quels sont les sentiments que j'approuve? Ceux que je partage. L'approbation est donc une conséquence de la sympathie; elle n'est, à tous ses degrés, qu'une traduction fidèle des mouvements de celle-ci. Et en effet, messieurs, dire qu'on approuve les sentiments des autres, n'est-ce pas dire qu'on les partage? et dire qu'on les partage, n'est-ce pas dire qu'on les approuve? et, réciproquement, dire qu'on ne les approuve pas, n'est-ce pas dire qu'on ne les partage pas? Quoi de plus simple, quoi de plus légitime, que de passer de cette expression, *partager*, à

cette autre, *approuver?* Et maintenant, poursuit Smith, qu'est-ce qui est moralement bon, si ce n'est ce que nous approuvons, et que devons-nous faire, sinon ce qui est bon? Et en effet encore, quoi de plus évident et de plus naturel? Peut-on nier qu'*approuver* et *déclarer bon* ne soient une même chose, et que ce qui est reconnu *bon* ne *doive* par cela même être fait? Y a-t-il rien au monde de plus innocent et de moins suspect que ces propositions? Donc, conclut Smith, ce qui *doit* être fait est précisément ce que décide la sympathie impartiale; donc les mouvements instinctifs de la sympathie sont précisément les lois de la conduite humaine et les règles de la moralité : conséquence rigoureuse de tout ce qui précède.

J'espère que vous voyez déjà le sophisme d'une pareille induction; il consiste à mettre, à la faveur des mots qui le supportent, le signe d'égalité entre des choses qui ne le supportent pas. Démasquons, l'un après l'autre, les vices de ces fausses équations; le système en vaut la peine.

Partager le sentiment d'une personne, c'est tout simplement, dans le système de Smith, éprouver une émotion égale à celle qu'elle ressent; c'est un phénomène purement sensible. Approuver en elle cette émotion, c'est, dans la langue de la morale, la juger convenable, bonne, légitime; c'est un fait purement intellectuel. Y a-t-il identité entre ces deux faits? Nullement. Un jugement, c'est un jugement; une émotion, c'est une émotion; mais une émotion n'est pas plus un jugement qu'une sensation n'est une idée. Ce n'est donc pas à titre d'identité que le signe d'égalité peut être mis entre ces deux faits. Reste donc que l'émotion soit telle, qu'aux yeux de la raison le jugement en soit une conséquence

immédiate; reste, en d'autres termes, que, de ce que j'éprouve une émotion égale à la vôtre, il s'ensuive que je dois l'approuver? Mais où est la nécessité d'une pareille conséquence? Je ne la vois pas, et les faits la démentent. Il y a mille émotions que je partage sans les approuver moralement, ni les désapprouver; il y en a mille que je partage et que je condamne; et, d'un autre côté, j'approuve bien des choses qui ne sont ni des émotions ni des résultats d'émotions, et bien des émotions que je ne partage pas du tout et même qui me déplaisent. A aucun titre donc on ne peut mettre le signe d'égalité entre l'effet sensible de la sympathie et le fait rationnel de l'approbation. L'équation n'est qu'apparente, et l'apparence est dans les mots. Premier sophisme.

L'auteur poursuit et dit : J'approuve cette émotion, donc elle est bonne; à quoi je réponds que jamais l'esprit humain ne procède de la sorte; il va de la bonté à l'approbation, mais il ne va pas de l'approbation à la bonté, et il a raison; car qu'est-ce qui mérite d'être approuvé? c'est ce qui est bon; mais de ce qu'une chose est approuvée, il ne s'ensuit pas du tout qu'elle soit bonne. Pour qu'on puisse conclure de l'approbation à la bonté, il faut d'abord qu'il soit prouvé que l'approbation était méritée, c'est-à-dire que la chose était bonne, ce qui montre que c'est la bonté qui précède et l'approbation qui suit. Smith renverse cet ordre: chez lui, c'est l'approbation qui révèle la bonté et qui la prouve. A l'équation vraie de ce qui est bon et de ce qui mérite d'être approuvé, il substitue donc l'équation fausse de ce qui est approuvé et de ce qui est bon. Deuxième sophisme.

Une fois en possession du mot *bon*, Smith vogue à

pleines voiles et arrive sans effort à l'obligation; car quoi de plus évident pour la raison humaine, que le bien doive être fait et le mal évité? Mais que signifie une pareille vérité dans un système qui n'a conservé du bien que le nom, et qui a supprimé la chose? Ce n'est pas au mot, mais à la chose, qu'est attachée l'obligation; le mot, qui n'est qu'une apparence, ne peut donc engendrer qu'une apparence d'obligation. Troisième sophisme.

Concluons, messieurs : en donnant à l'approbation morale pour principe et pour règle l'émotion du spectateur impartial, Smith érige en loi de la conduite un fait purement sensible, purement instinctif, qui n'a pas plus d'autorité que tout autre fait instinctif et sensible, et qui, par conséquent, n'en a aucune. Donc, sous quelque forme qu'on enveloppe ce fait, et par quelques traductions ingénieuses qu'on le fasse passer, on ne peut lui communiquer le caractère de loi qui lui manque; donc il n'y a pas de loi morale dans le système de Smith; donc il ne peut rendre compte des notions de devoir, de droit, non plus que d'aucune autre des notions morales qui se trouvent dans l'esprit humain, et qui toutes impliquent le fait d'obligation; que s'il l'essaye, il est condamné au sophisme, et n'aboutit qu'à une vaine apparence qui s'évanouit à l'examen.

Aussi, messieurs, et c'est par là que je terminerai cette leçon, Smith a très-bien senti que, malgré tous ses efforts, son principe de qualification ne pouvait revêtir le caractère obligatoire, et, pour tâcher de le lui donner, il a usé d'une dernière subtilité, qu'il est bon de vous faire connaître, ne fût-ce que pour vous montrer combien la force de la vérité est grande, combien elle tourmente les esprits les plus systématiques, et à

quels sophismes le génie le plus élevé se voit obligé de descendre, quand il veut revêtir l'erreur des caractères qui n'appartiennent qu'à elle.

Il suit rigoureusement, messieurs, du système de Smith, que ce qui est bon à mes yeux, c'est ce que les autres louent et approuvent, que ce qui est mauvais, c'est ce que les autres blâment et désapprouvent : ce qui place tout simplement dans l'approbation et la louange des autres la règle de ma conduite.

Or, la conscience se sent naturellement révoltée à cette proposition, qu'un homme doit prendre pour règle de conduite l'opinion d'autrui. Il y a tant de circonstances où l'opinion du monde se trompe; un semblable principe met notre conduite dans une telle dépendance de tous les caprices, de toutes les variations de cette opinion; ce principe, enfin, est tellement celui qu'on a coutume d'assigner à la conduite des hommes dominés par la vanité ou l'ambition, qu'une doctrine qui le proclame est bien plus propre à effrayer qu'à séduire. Smith lui-même a trop de bon sens pour se résigner à croire et à dire que le désir d'être loué et la crainte d'être blâmé est le seul mobile de l'honnête homme. Il fallait donc à tout prix échapper à cette conséquence de son système; aussi l'a-t-il essayé, et vous allez voir comment.

Nous ne pouvons, dit-il, désirer d'être loués et craindre d'être blâmés par les autres, sans désirer de devenir l'objet légitime de la louange, et sans craindre de devenir l'objet légitime du blâme. Après avoir désiré d'être loués et craint d'être blâmés, nous ne tardons donc pas à désirer d'être louables et à craindre d'être blâmables, et bientôt ce dernier sentiment devient dans les âmes sensées infiniment plus

puissant que l'autre, qui ne continue de prédominer que dans les natures vaines et frivoles.

Vous voyez, messieurs, par quelle transition Smith essaye de substituer à l'amour de la louange l'amour de ce qui la mérite, et à la crainte du blâme la crainte de ce qui en est digne. Si la transition était légitime, le véritable but et la véritable règle de l'honnête homme seraient retrouvés : car ce que nous devons poursuivre et éviter, ce n'est pas la louange ou le blâme, le monde les distribue souvent aveuglément, mais ce qui nous en rend le légitime objet; Smith, comme honnête homme, devait le sentir et le proclamer. Mais à quel prix l'a-t-il fait, comme philosophe? Évidemment au prix de la plus sophistique et de la plus fausse des équations.

On comprend, je l'avoue sans peine, que le désir de la louange engendre le désir d'en être l'objet; mais pourquoi, messieurs? C'est que ces deux désirs n'en font qu'un; que j'aime la louange, ou que j'aime à en être l'objet, c'est une seule et même chose. Aussi le mobile de l'honnête homme n'est pas plus dans l'un de ces amours que dans l'autre; le mobile de l'honnête homme est dans le désir de devenir l'objet légitime de la louange, soit qu'en le devenant il obtienne ou n'obtienne pas cette louange. Or, de ce désir à celui de la louange, il y a un abîme; car, pour avoir ce dernier, il suffit de savoir ce que c'est que la louange; et, pour le satisfaire, de connaître dans chaque cas, par quelle conduite on l'obtiendra; tandis que, pour avoir l'autre, il faut savoir à quelles conditions on est l'objet légitime de la louange, et, pour le satisfaire, remplir ces conditions. Or, le système de la sympathie ne peut donner ces conditions, car il n'a d'autre signe et d'autre mesure de ce qui est légitime et bon que la louange elle-

même. Donc, le désir de devenir l'objet légitime de la louange est impossible dans ce système; donc, quand Smith substitue comme mobile ce dernier désir à celui de la louange, il admet un nouveau principe d'appréciation morale, parfaitement distinct de celui que rend la sympathie, et du seul qu'elle puisse rendre. Il ne sauve donc son système de l'absurde qu'en le détruisant, et sa prétendue équation du désir de la louange et du désir d'en être digne n'est encore qu'un sophisme.

Je me résume, messieurs, et je dis que la règle de qualification posée par Smith est très-difficile à comprendre; qu'en supposant qu'on la comprît, elle est si mobile, qu'on ne peut la fixer; que, pût-elle l'être, elle serait, de l'aveu même de Smith, insuffisante, car il y a des cas qui lui échappent; que, fût-elle suffisante, elle ne serait pas la véritable règle à laquelle nous avons la conscience d'obéir; et que ce qui le confirme, c'est qu'elle n'a ni l'autorité, ni le caractère d'une loi, et ne peut rendre compte des faits et des notions morales de la nature humaine.

Telles sont les observations que j'avais à vous soumettre sur la réponse faite par le système de la sympathie à la première question que je lui ai posée. Elles m'ont mené si loin, que je suis obligé de renvoyer à la séance prochaine l'examen de ses réponses aux deux autres. C'est donner bien du temps à la critique d'une seule doctrine. Mais peut-être aurez-vous trouvé cette critique assez intéressante pour ne pas vous en plaindre. Quant à moi, la vue qu'à travers le système de Smith elle atteint tous ceux qui vont puiser les lois de la morale dans l'instinct, me persuade que du temps ainsi employé est, à le bien prendre, du temps gagné.

DIX-HUITIÈME LEÇON.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — SMITH.

MESSIEURS,

Dans la dernière leçon, j'ai interpellé le système de Smith sur la première des trois questions principales auxquelles toute doctrine morale est tenue de répondre, et j'ai examiné la solution qu'il donne à cette question; aujourd'hui, je vais interroger la même doctrine sur les deux autres, et soumettre à la même critique les réponses que nous trouverons qu'elle y fait.

La première de ces questions est celle-ci : Quel est, selon le système, le mobile auquel nous cédons, quand, selon le système, nous agissons bien? Cherchons donc, d'abord, comment Smith la résout; puis, connaissant le mobile qu'il assigne aux déterminations légitimes de la volonté, nous examinerons quelle est l'autorité de ce mobile, et jusqu'à quel point il rend compte des notions morales.

Nous agissons bien, selon un système, toutes les fois que nous pratiquons les différentes vertus reconnues par ce système. En examinant donc quelles sont les principales vertus, selon Smith, et en cherchant à quel mobile nous obéissons, selon lui, quand nous pratiquons chacune de ces vertus, nous parviendrons à dé-

terminer quel est, dans la doctrine de la sympathie, le mobile auquel nous cédons quand nous agissons bien.

Vous savez que, selon Smith, nous jugeons les actes par les affections qui les ont excités, et que nous jugeons les affections elles-mêmes à un double point de vue : ou dans leur rapport avec l'objet qui les détermine, et alors elles sont convenantes ou inconvenantes, ou dans leur tendance, et alors elles sont méritantes ou déméritantes. La convenance et le mérite, telles sont donc les deux qualités morales dont les affections, et, par conséquent, les actions, sont susceptibles ; tels sont, en d'autres termes, les deux éléments de la bonté morale.

Or, à la première de ces deux qualités d'une affection, la convenance, correspondent, selon Smith, deux vertus. L'effort par lequel nous retenons dans le degré où elle est convenable la manifestation de chacune de nos affections constitue la première, qui est l'empire sur soi, source de toutes les vertus respectables. L'effort par lequel, au contraire, nous élevons notre émotion sympathique pour la rapprocher autant que possible de l'affection originale d'autrui, constitue la seconde, qui est la bienveillance, principe de toutes les vertus aimables. Ces deux vertus ont la même fin, qui est l'harmonie des affections. En diminuant par la première la vivacité de nos affections originales, en exaltant par la seconde celle de nos affections sympathiques, nous aspirons au même résultat, qui est de mettre notre sensibilité à l'unisson de celle de nos semblables ; dans les deux cas, nous allons au-devant de leur émotion, et, dans le rapprochement auquel leur sensibilité aspire comme la nôtre, nous leur épargnons, si je puis parler ainsi, la moitié du chemin. Empire sur soi et bienveil-

lance, telles sont donc les deux vertus par la pratique desquelles, dans notre double rôle de spectateur et d'agent, nous imprimons à nos affections et à nos actes le caractère de la convenance, et réalisons entre nos semblables et nous la plus haute harmonie possible de sentiments.

A la seconde qualité morale d'une affection, le mérite, se rattachent également deux vertus, la bienfaisance et la justice. La répression de toutes les affections qui tendent au mal des autres, le ressentiment légitime excepté, constitue la justice; le développement de toutes les affections qui tendent au bien des autres constitue la bienfaisance. La bienfaisance est le principe de toutes les vertus méritantes, la justice est celui de toutes les vertus estimables; car la justice, ayant pour unique effet d'empêcher le mal, n'engendre aucun mérite, tandis que la bienfaisance, produisant le bien, nous rend l'objet propre de la gratitude, et par conséquent nous fait mériter.

Telles sont, messieurs, selon Smith, les quatre vertus cardinales, et dans lesquelles toutes les autres viennent se résoudre. De la pratique de ces quatre vertus résulte, selon ce philosophe, toute la moralité de la conduite humaine; reste à déterminer à quel mobile il professe que nous obéissons quand nous pratiquons chacune de ces vertus.

Or, selon Smith, la pratique de ces quatre vertus est tantôt instinctive, tantôt raisonnée. Elle est instinctive lorsqu'elle émane des décisions directes de la sympathie. Elle est raisonnée, lorsqu'elle découle des règles dans lesquelles, comme nous l'avons vu, viennent se résumer ces décisions. Examinons successivement ces deux cas.

A quel mobile obéissons-nous, selon Smith, quand

nous renfermons dans le degré où elle est convenable l'expression d'une affection originale, et quand nous exaltons notre émotion sympathique pour la rapprocher de l'affection originale d'autrui? A l'instinct de sympathie, répond Smith, c'est-à-dire au besoin que ressent toute créature humaine de mettre ses affections, ses sentiments, ses dispositions, en harmonie avec ceux de ses semblables. La sympathie est douce à celui qui l'éprouve, elle ne l'est pas moins à celui qui en est l'objet; nous sommes instinctivement poussés, et à l'obtenir, et à l'accorder; et de là la pratique instinctive de ce double effort, qui constitue l'empire sur soi-même d'une part, et la bienveillance de l'autre.

C'est encore à ce même instinct que nous cédons, selon Smith, dans la pratique instinctive de la justice et de la bienfaisance; mais il revêt, dans ce cas, une forme spéciale. Ce que je cherche, quand je suis bienfaisant, n'est pas tant la sympathie de mes semblables que leur gratitude; et ce que je désire, quand je suis juste, est moins d'éviter leur antipathie que leur ressentiment. Mais qu'est-ce que la gratitude, sinon une sympathie plus ardente? et qu'est-ce que le ressentiment, sinon une antipathie plus forte? En cherchant la gratitude et en évitant le ressentiment de nos semblables, nous ne faisons donc encore que poursuivre, d'une part, et éviter de perdre, de l'autre, leur sympathie. La pratique spontanée de la bienfaisance et de la justice est donc déterminée par le même mobile que celle des deux autres vertus, c'est-à-dire par cet instinct sympathique qui nous porte à mettre nos sentiments en harmonie avec ceux de nos semblables. Toute pratique instinctive de la vertu émane donc de ce mobile.

Veuillez remarquer une chose, messieurs : c'est que,

selon Smith, ce mobile est un instinct et pas du tout un calcul. Nous pouvons rechercher l'amour, la bienveillance, l'estime de nos semblables en vue des conséquences agréables ou utiles qu'auront pour nous ces sentiments. Smith nie que ce soit à ce titre que la sympathie nous les fasse désirer. Selon lui, elle nous les fait désirer pour eux-mêmes, parce qu'ils sont ses objets propres, comme les aliments sont ceux de la faim. En assignant pour mobile à la pratique de la vertu l'instinct sympathique, Smith entend donc la rapporter à un mobile désintéressé; et c'est ainsi qu'il prétend fonder le désintéressement dans l'homme. Sans aucun doute, Smith a raison de dire que l'instinct sympathique n'est pas intéressé; mais qu'on puisse, pour cela, appeler désintéressées les déterminations qu'il produit, et que de telles déterminations soient le type du véritable désintéressement, c'est une question différente, et que nous traiterons plus tard. Poursuivons.

Quand, au lieu d'être instinctive, la pratique des quatre vertus est raisonnée, à quel mobile, selon Smith, obéissons-nous? A l'autorité des règles. Mais d'où vient aux règles leur autorité? De ce qu'elles expriment ce qu'il convient de faire pour mériter la sympathie de nos semblables et éviter leur antipathie. Ces règles ne sont en effet que la généralisation des décisions particulières de l'instinct sympathique; leur seul mérite à nos yeux, leur titre unique à notre obéissance, est de nous indiquer la vraie conduite à tenir pour satisfaire le besoin de la sympathie qui est en nous. C'est donc ce besoin qui est le véritable mobile de notre obéissance aux règles. C'est donc à lui que nous cédons dans la pratique raisonnée comme dans la pratique instinctive de la vertu.

Nous arrivons donc à ce résultat, messieurs, que, dans le système de Smith, le mobile de toute vertu, et, par conséquent, de toute conduite légitime, est le besoin instinctif de la sympathie de nos semblables, lequel agit sur notre volonté, tantôt directement, tantôt par l'intermédiaire des règles, mais toujours exclusivement et uniquement. Non-seulement ce résultat est celui que donne naturellement le principe de la sympathie, mais je dis qu'il n'est pas même altéré par la double invention que je vous ai signalée dans la dernière séance, et par laquelle Smith s'est efforcé de donner au principe de la sympathie une portée qu'il n'a pas, et de lui faire rendre des conséquences qui lui sont étrangères. C'est ce que peu de mots suffiront pour démontrer.

La première de ces inventions, messieurs, est celle du spectateur abstrait. Grâce à elle, Smith espère établir que la sympathie ne se borne pas à faire connaître à quelles conditions nous pouvons obtenir la sympathie des hommes de notre pays et de notre temps, mais qu'elle va jusqu'à nous révéler à quelle conditions nous pourrons mériter celle de l'humanité tout entière, de l'humanité présente et future, et, plus que cela, de l'humanité souverainement éclairée, souverainement sage, souverainement raisonnable. Que cette espérance de Smith ait été trompée, messieurs, et qu'il soit logiquement impossible de tirer de pareilles lumières des décisions particulières de l'instinct sympathique, c'est ce que je crois avoir irrécusablement démontré dans la dernière leçon. Mais que la puissance de l'instinct sympathique aille ou n'aille pas jusque-là, la pensée de Smith sur le mobile de la vertu n'en est pas altérée; car, de deux choses l'une : ou il a cru que la connaissance des conditions absolues de la sympathie de l'humanité

pouvait émaner de l'instinct sympathique, ou il a pensé le contraire. Dans la première hypothèse, il a continué de croire que le mobile de nos déterminations, quand nous nous plaçons dans ces conditions, était le besoin de la sympathie. Dans la seconde, il a eu conscience que son système était faux, qu'il ne suffisait pas pour rendre compte de toutes les règles de la moralité, et alors peu importe à quel mobile il ait attribué notre obéissance à ces règles : ce mobile n'appartient plus au système de la sympathie, et c'est le mobile de la vertu dans ce système que nous cherchons, et pas autre chose.

J'en dis autant, messieurs, de la seconde invention de Smith, par laquelle il essaye d'établir que l'amour de la louange, émanation directe de l'instinct sympathique, ne tarde pas à engendrer en nous le désir d'être louables, lequel désir, une fois né, prend bientôt une telle supériorité sur l'autre, que nous finissons par agir de manière à devenir l'objet légitime de l'approbation de nos semblables, alors même qu'une telle conduite doit nous attirer leur improbation réelle.

Sans aucun doute, Smith échoue dans cette seconde tentative comme il a échoué dans la première; mais que cette extension du pouvoir de la sympathie soit ou ne soit pas légitime, le mobile reste, et je le prouve par le même dilemme : Ou Smith croit dans le fond de sa conscience que cette extension est légitime et que le principe de son système peut la rendre, ou il ne le croit pas. Que s'il ne le croit pas, alors il a conscience que le principe de la sympathie ne rend pas compte de toutes nos déterminations; à ce principe, il en ajoute un autre qui n'en dérive pas; dès lors, il abolit son système, il le croit faux, et je n'ai pas à chercher quel est le mobile de la vertu dans celui qu'il y substitue. Que s'il regarde, au

contraire, l'équation du mobile ancien avec le nouveau comme exacte, alors il peut se tromper; mais, qu'il se trompe ou non, toujours est-il qu'il persiste à croire que le besoin sympathique est le mobile de toutes les déterminations vertueuses.

Ainsi, messieurs, la double tentative de Smith ne change pas le résultat auquel nous sommes arrivés, et il reste vrai que, dans son système, le seul mobile de toutes les actions légitimes est l'instinct sympathique. Reste à examiner, messieurs, quelle est l'autorité de ce mobile, et jusqu'à quel point il rend compte des notions morales.

Dans la vérité des choses, messieurs, la raison pour laquelle nous devons faire le bien est contenue dans l'idée même du bien, en sorte qu'il n'y a point de différence entre la loi morale et le motif qui nous fait un devoir de lui obéir. Mais, quand on substitue à la véritable loi morale une loi fausse, l'autorité n'apparaissant plus dans la loi elle-même, on est obligé de la chercher dans le mobile auquel nous cédons quand nous nous conformons à cette loi. C'est ce qui arrive dans le système de la sympathie. Qu'est-ce qui est bien dans ce système? c'est ce qui est conforme à l'émotion du spectateur impartial; or une telle règle est sans autorité, nous l'avons démontré; reste donc à voir si l'autorité, qui n'est pas dans la règle, se trouve dans le mobile auquel nous cédons quand nous agissons selon la règle : c'est précisément ce que nous allons chercher.

Qu'est-ce que le besoin sympathique? c'est un instinct. Cet instinct est-il le seul qui se développe dans ma nature? non, ma nature en contient beaucoup d'autres. Les instincts eux-mêmes sont-ils les seuls mobiles qui agissent sur ma volonté? non, il est de fait

que je n'agis pas toujours instinctivement, et que je me détermine quelquefois en vue de mon intérêt bien entendu, et quelquefois en vue de l'ordre, de la vérité, ou d'autres conceptions de ma raison. Pour juger de l'autorité du mobile sympathique, il faut donc le mettre en présence de tous ces autres mobiles qui, comme lui, ont action sur la volonté, et voir quelle espèce de supériorité il a sur eux. Commençons par les instincts.

Si je compare, en fait, l'action de l'instinct sympathique sur ma volonté à celle de l'un quelconque des instincts personnels de ma nature, je trouve que, quand ces deux actions sont en opposition, c'est tantôt l'une qui l'emporte et tantôt l'autre, et que, ce qui en décide, si la raison n'intervient pas dans le débat, c'est toujours et uniquement la supériorité d'énergie, supériorité que tantôt l'une possède et tantôt l'autre, mais qui n'appartient constamment à aucune. Ainsi, comme force d'impulsion, l'expérience prouve que la tendance sympathique est égale à toute autre. Mais qu'est-ce qu'un instinct par rapport à la volonté, sinon une force d'impulsion? et quel autre titre peut-il avoir par lui-même à la déterminer, sinon l'énergie avec laquelle il la sollicite, énergie dont le plaisir qui s'attache à sa satisfaction est un élément? La seule supériorité que l'instinct sympathique puisse avoir sur les autres, celle de l'énergie, il ne l'a donc pas.

Reste donc que cette supériorité lui vienne de la raison, qui déclare cet instinct meilleur à quelque titre que les autres. Mais, si la raison porte un tel jugement, elle le fait au nom d'une règle étrangère et supérieure à l'instinct; et, si c'est en vertu de ce jugement que nous préférons les inspirations de l'instinct sympathique à celles de tout autre, notre motif d'agir n'est plus dans

cet instinct, mais dans cette règle supérieure, c'est-à-dire dans la raison : ce que n'admet pas le système de la sympathie. Donc, dans ce système, l'instinct sympathique demeure, en droit comme en fait, égal à tout autre instinct et sans aucune supériorité légale ou réelle sur aucun.

Mettons maintenant l'instinct sympathique en présence du motif égoïste; sa supériorité sur ce motif est-elle plus visible? En aucune manière. Car, en fait d'abord, quand il y a conflit entre l'intérêt bien entendu et l'instinct sympathique, ce dernier succombe au moins aussi souvent qu'il triomphe, et, en droit, la supériorité de l'intérêt bien entendu semble évidente.Dans les cas, en effet, où ces deux motifs se rencontrent, il arrive de deux choses l'une : ou bien que le motif égoïste approuve l'instinct sympatique, ou bien qu'il le désapprouve; il l'approuve quand il trouve son compte à ce que la volonté cède à ses impulsions, il le désapprouve dans l'hypothèse contraire. Dans le premier cas, la détermination de la volonté émane des deux motifs à la fois; et, loin que, dans cette détermination complexe, l'égoïsme nous semble le motif secondaire, il nous semble toujours, au contraire, le motif principal, aussi longtemps du moins que l'instinct sympathique demeure abandonné à lui-même et n'est appuyé par aucun motif rationnel. Dans le second cas, tantôt c'est le jugement, tantôt c'est l'instinct, qui l'emporte; mais si l'instinct n'est appuyé par aucun motif rationnel, alors même qu'il l'emporte, nous reconnaissons constamment que nous aurions plus sagement fait de céder au motif égoïste. Loin donc que l'instinct sympathique nous apparaisse comme supérieur à l'égoïsme, c'est l'égoïsme, au contraire, qui nous semble posséder sur lui cette

supériorité, et il doit cette supériorité à son caractère de motif rationnel; à ce titre, il domine légitimement toute impulsion instinctive, et si les tendances sympathiques de notre nature ont à nos yeux un caractère plus noble, il leur est communiqué par un motif également rationnel, mais encore plus élevé, le motif moral.

Est-il besoin de montrer que la supériorité de l'instinct sympathique sur les différents motifs désintéressés que la raison peut proposer à la volonté est encore plus chimérique? Au nom de ces motifs, de celui de l'ordre, par exemple, tantôt notre raison approuve les impulsions de la sympathie et tantôt les désapprouve; car c'est une erreur de croire qu'elle les approuve toujours : il y a des cas où elle juge que nous devons résister à nos meilleures sympathies, et même à la plus douce, à la plus sacrée de toutes, à celle qu'un père ressent pour son enfant. Quand elle approuve, nous obéissons à deux motifs, et, loin que l'instinct paraisse le principal, c'est constamment le motif rationnel qui revêt à nos yeux ce caractère. Il en est de même quand elle condamne; car alors, soit qu'en fait nous ayons ou nous n'ayons pas préféré les décisions de la raison aux impulsions de l'instinct, nous reconnaissons que c'était à celles là que nous devions légitimement obéir.

Soit donc que nous comparions l'action de l'instinct sympathique avec celle des autres instincts, ou que nous la rapprochions de celle des deux motifs rationnels, le motif égoïste et le motif désintéressé, sa supériorité nous échappe; il n'a pas plus d'autorité que tout autre instinct, et il en a moins que les deux motifs rationnels. Si donc c'est à ce mobile que nous devons céder, rien en lui ne nous le révèle; et l'autorité que

nous n'avons pu trouver dans l'idée même du bien, telle que nous la donne le système de la sympathie, n'existe pas davantage dans le mobile qui, suivant ce système, nous engage à le pratiquer.

C'est ce que Smith, messieurs, paraît avoir senti, et ses efforts pour établir l'autorité de l'instinct sympathique sont visibles. Malheureusement ils n'aboutissent qu'à des paralogismes évidents. Au lieu de prouver que l'instinct sympathique est le véritable motif moral, il décrit tous les caractères du motif moral, et en revêt libéralement l'instinct sympathique; il prouve bien que, si cet instinct avait ces caractères, il serait le motif moral, mais il oublie de démontrer qu'il les a.

Personne mieux que Smith n'a jamais décrit la suprématie du motif moral sur tous les appétits, sur tous les instincts, sur toutes les facultés de notre nature : les pages où il l'établit sont, non-seulement belles, mais parfaitement vraies. Quelque idée que nous nous fassions, dit-il, de la faculté morale, toujours est-il que c'est à elle qu'appartient la direction de notre conduite et, par conséquent, la surintendance de toutes nos autres facultés, passions et appétits. Il est faux que la faculté morale soit une faculté comme les autres, et n'ait pas plus de droit de leur imposer des lois, qu'elles à lui en donner. Aucune autre faculté ne juge de la faculté voisine : l'amour n'est pas juge du ressentiment, ni le ressentiment de l'amour : ces deux facultés peuvent être en opposition, mais l'une n'approuve ni ne désapprouve l'autre; au contraire, c'est la fonction spéciale de la faculté morale de juger, d'approuver, de censurer toutes les autres; c'est une espèce de sens dont tous les autres principes de notre nature sont l'objet propre. Chaque sens est souverain juge quant à son objet; il

n'y a pas appel, en matière de couleurs, de l'œil à l'oreille, ni de l'oreille à l'œil en matière de sons; tout ce qui plaît à l'œil est beau; au goût, doux; à l'oreille, harmonieux; ce qu'il appartient à la faculté morale d'apprécier, c'est jusqu'à quel point l'oreille doit être charmée, l'œil amusé, le goût flatté ; jusqu'à quel point, en un mot, il convient, il est méritoire, il est bon, que chacune de nos facultés soit développée ou contenue. Les mots *bien*, *mal*, *juste*, *injuste*, *méritoire* et *déméritoire*, *convenable* et *inconvenant*, expriment ce qui plaît et déplaît à cette faculté ; elle est donc le pouvoir gouvernant en nous. Ses lois sont de véritables lois dans la véritable acception du terme, car elles règlent ce que doit faire un agent libre, et elles ont leur sanction qui punit ou récompense; au lieu que ce mot *lois* ne s'applique pas avec la même justesse aux lois de la vision, de l'audition, de la locomotion et de toutes nos autres facultés, puisqu'il ne signifie, dans ce sens, que la manière fatale dont opèrent ces diverses facultés.

Assurément, tout cela est parfaitement vrai. Mais, en premier lieu, Smith n'a pas vu que cette subordination de toutes nos facultés n'était pas opérée seulement par le motif moral, mais pouvait l'être également par tout autre motif ou mobile de notre nature. Si nous nous proposons la sympathie des autres pour but suprême de notre conduite, nous allons contrôler au nom de ce but et lui subordonner l'action de tout ce qu'il y a en nous d'appétits, d'instincts, de facultés. Autant en ferons-nous si nous posons pour but à notre conduite l'intérêt bien entendu, la gloire littéraire ou toute autre fin quelconque. Ce caractère de servir de règle suprême à toutes les facultés de notre nature n'est donc pas spécial au motif moral ; il peut appartenir à tout motif

d'action, et il lui appartient le jour où ce motif devient le motif dominant de la conduite. Ce qu'a de spécial le motif moral, et c'est la seconde chose que Smith n'a pas vue, c'est d'être, entre tous les motifs d'actions possibles, le seul qui soit obligatoire, et cela parce que les autres peuvent bien poser des buts à la conduite, mais que lui seul pose celui qu'elle doit avoir, celui qui est la véritable fin de la vie humaine, et qui seul nous apparaît comme légitime et sacré en soi. Voilà ce qui distingue le motif moral de tous les autres. Smith peut très-bien démontrer que, lorsqu'on prend pour règle de sa conduite les inspirations de l'instinct sympathique, on obéit à un principe au nom duquel l'intelligence contrôle l'action de toutes les facultés de notre nature ; mais on prouverait la même chose de tout autre principe de conduite, et il n'en résulterait pas davantage l'identité de ce principe avec le principe moral. Ce que Smith ne prouve pas, et ce qu'il faudrait pourtant prouver pour établir cette identité, c'est que l'instinct est obligatoire, c'est que le but vers lequel il nous pousse est en soi légitime et sacré; s'il l'avait fait, l'autorité de l'instinct sympathique ne l'aurait guère embarrassé ; mais de telles choses ne peuvent être prouvées que du motif moral, et cela par une bonne raison, c'est qu'elles ne sont vraies que de lui.

Un autre signe auquel Smith croit reconnaître dans l'instinct sympathique le motif moral, c'est qu'il rend l'homme impartial. Nous apprendrions, dit-il, que l'empire de la Chine a été englouti, que cela nous toucherait bien moins que la perte d'un doigt. Qu'est-ce qui remédie à cette partialité de nos jugements? la sympathie; et, en effet, en nous mettant à la place du spectateur impartial, chacun de ces événements reprend sa

véritable valeur relative, et nous les apprécions, non plus d'après la règle de notre égoïsme, mais d'après celle de la justice. Il me serait aisé de démontrer que la sympathie réduite à elle-même est impuissante à opérer ce redressement de nos jugements égoïstes. Mais j'admets qu'elle le puisse; le raisonnement de Smith en est-il moins un paralogisme? L'intérêt bien entendu produit aussi une partie des effets du motif moral; s'ensuit-il qu'il soit le motif moral? Vous n'avez pas à démontrer que l'instinct sympathique agit dans le sens du motif moral, vous avez à démontrer qu'il est le motif moral. Or, à quoi se reconnaît le motif moral? à son autorité; entre tous les motifs ou mobiles qui agissent sur notre volonté, celui-là est le motif moral qui nous apparaît comme *devant* gouverner notre conduite. C'est quand on l'a reconnu à ce signe qu'on peut constater quelles sont ses tendances, et c'est parce que ces tendances sont les siennes, qu'elles sont légitimes à nos yeux. Mais poser en principe que certaines tendances sont légitimes, et, de ce qu'un certain mobile a ces tendances, en conclure qu'il est le motif moral, c'est un pur paralogisme.

Vous le voyez, messieurs, c'est en vain qu'on cherche les titres de l'instinct sympathique à gouverner notre conduite; on ne les trouve pas; et ce qui est impossible pour l'instinct sympathique l'est de la même manière pour tout autre instinct. En réfutant le système de Smith, je réfute donc tous les systèmes de morale qui sont allés chercher dans l'instinct le principe régulateur de nos déterminations; là est l'excuse de cette longue discussion.

Si le mobile de la sympathie est sans autorité, il est évident qu'il ne peut rendre compte des notions mo-

rales, car il n'en est pas une qui n'implique un motif obligatoire. Le système de Smith peut bien donner un sens aux mots qui, dans la langue, représentent ces notions, mais il est impossible qu'il n'en change pas l'acception. Vous avez déjà pu le remarquer pour les deux idées de mérite et de démérite; vous allez le voir pour celles de droit et de devoir.

Smith donne deux sens au mot *devoir*, ce qui témoigne déjà qu'il est embarrassé de l'expliquer. Nous agissons par *devoir*, dit-il, quand nous obéissons aux règles de conduite qui émanent de la sympathie, et par *sentiment* quand nous cédons directement à l'instinct sympathique. Mais que sont les règles dans la doctrine de Smith? la généralisation des décisions particulières de l'instinct sympathique; les règles empruntent donc leur autorité à celle de ces décisions, et le mobile qui nous engage à respecter les unes est celui qui nous fait céder aux autres. Donc, s'il y avait devoir d'obéir aux règles, c'est qu'il y aurait devoir d'obéir à l'instinct, et, dans cette supposition, la distinction de Smith serait sans fondement. Mais il n'y a pas devoir d'obéir à l'instinct; car ni les décisions de cet instinct, ni le besoin de la sympathie qui nous pousse à y céder, ne sont obligatoires; donc il n'y a pas devoir non plus d'obéir aux règles; donc le devoir, tel que Smith l'entend, n'est pas le devoir tel que nous l'entendons; car le nôtre oblige, et le sien n'oblige pas. Ainsi, en donnant au mot cette explication, Smith supprime réellement la notion que ce mot représente dans l'esprit humain.

L'art de Smith est de rattacher ses erreurs à quelque chose de vrai, et c'est par là qu'il les rend spécieuses. Ainsi, dans le cas présent, il appuie sa définition du devoir sur la distinction vraie que tout le monde fait entre

agir par sentiment et agir par devoir. Une telle distinction est dans une harmonie parfaite avec la vraie nature de l'homme, qui agit tantôt par devoir et tantôt par instinct. Mais, quand on a mis le devoir dans l'instinct, elle devient absurde; car alors il n'y a plus dualité de motifs, et, qu'on obéisse à l'instinct ou aux règles qui en émanent, le mobile reste le même, et la détermination ne change pas de nature.

Smith, messieurs, infidèle à lui-même, donne un autre sens au mot *devoir*. « Il n'y a qu'une vertu, dit-il, dont l'omission fasse aux autres un mal positif: c'est la justice; aussi est-ce la seule à l'observation de laquelle les autres aient le *droit* de nous contraindre par la force; c'est donc aussi la seule dont l'observation soit un *devoir* dans la véritable acception du mot : tel est le vrai sens des mots *droit* et *devoir*. » Sans aucun doute, messieurs, c'est un devoir de respecter la justice, et les autres ont le droit d'exiger que nous la respections, et même celui de nous y contraindre. Mais sur quoi se fondent ce devoir et ce droit dans la doctrine de la sympathie? Suivez le raisonnement de Smith. D'où vient que la justice est un devoir? C'est que les autres ont le droit de nous contraindre par la force à la respecter. D'où vient qu'ils ont ce droit? C'est que l'injustice leur fait un mal positif. Je n'ai donc qu'un *devoir*, celui de ne pas faire de mal aux autres; je n'ai qu'un *droit*, celui d'empêcher que les autres ne m'en fassent; je viole donc mon *devoir* toutes les fois que je fais du mal aux autres; on viole donc mon *droit* toutes les fois qu'on m'en fait; j'ai donc rempli tous mes *devoirs*, quand j'ai évité de faire du mal aux autres; on a donc respecté tous mes *droits*, quand on a évité de m'en faire. Je le demande, messieurs: qui voudrait accepter ces propositions? qui vou-

drait soutenir qu'elles coïncident avec les véritables idées du devoir et du droit? Mais je les accepte, et je demande à Smith d'où vient, dans son système, cette obligation de ne pas faire du mal aux autres, et pourquoi celle-là seule? L'émotion du spectateur impartial m'avertit qu'il sympathise avec la justice, mais elle m'avertit aussi qu'il sympathise avec les autres vertus; le besoin de la sympathie d'autrui me pousse à pratiquer cette vertu, mais il me pousse également à pratiquer les autres. Je veux que, l'antipathie que cause l'injustice étant plus forte, la justice trouve dans le besoin de sympathie un appui plus énergique; mais ce n'est là qu'une différence de degré. Or, si l'instinct oblige à un degré, il oblige à tous; et s'il n'oblige pas à un certain degré, il ne peut obliger à aucun. Ainsi, ni la règle d'appréciation, ni le mobile du système, ne fournissent rien qui puisse expliquer cette différence entre la justice et les autres vertus; il faut donc renoncer à l'expliquer par le système, et consentir, malgré l'inconséquence, à l'expliquer par autre chose. Par quoi Smith semble-t-il l'expliquer? Par deux circonstances: la première, que l'injustice fait du mal; la seconde, qu'on a le droit de la repousser par la force. Mais, abstraction faite du système, il n'est pas vrai que le caractère spécifique de l'injustice soit de faire du mal aux autres, et il l'est bien moins encore que ce caractère soit le droit qu'on a de la repousser par la force. Car, d'une part, la justice nous autorise souvent et nous prescrit même quelquefois de faire du mal aux autres; et, d'autre part, loin que l'injustice se reconnaisse au droit qu'on a de la repousser par la force, c'est, au contraire, à l'injustice d'un acte qu'on reconnaît le droit qu'on a de le repousser par la force; sans compter que définir l'in-

justice par le droit, c'est supposer que la justice est un devoir, ce qu'il s'agit précisément d'établir. Non-seulement donc le système de la sympathie est impuissant à établir que la justice est un devoir, mais tous les efforts de Smith pour déterminer en quoi consiste le devoir n'aboutissent qu'à en défigurer la notion; tant l'esprit le plus juste est perverti par un faux système, et se trouve dans l'impossibilité, même au prix des plus palpables inconséquences, de rentrer dans le vrai, une fois que son système lui en a fait perdre la route.

Il me serait facile, messieurs, de prouver de toutes les autres notions morales ce que je viens de démontrer de celle du devoir; mais ce serait tomber dans des répétitions inutiles, et je me hâte d'en venir à la troisième question que j'ai le droit de poser au système de la sympathie, et de lui demander quelle fin il assigne à la conduite de l'homme en cette vie.

Selon Smith, la fin suprême et dernière de l'individu humain en cette vie est de contribuer de toutes ses forces à réaliser entre tous les hommes une harmonie parfaite de sentiments. Tel est le résultat définitif que toute conduite vertueuse tend à produire; tel est le but en vue duquel nous devons sans cesse délibérer, nous déterminer et agir.

Sans aucun doute, messieurs, une harmonie complète de sentiments et un concours parfait de volontés entre tous les membres de l'espèce humaine est au nombre des effets qu'une pratique universelle et exacte de la loi morale produirait : il n'est pas une action vertueuse qui n'ait cette tendance, il n'est pas une action immorale qui n'ait la tendance opposée. Je reconnais encore que, parmi les instincts de notre nature, ceux qu'on appelle sympathiques tendent plus directement, du moins en apparence (car j'y mets cette ré-

serve, sur laquelle je m'expliquerai plus tard), à produire ce résultat, que ceux qu'on appelle personnels. Mais, ces concessions faites, il reste à savoir si cette harmonie universelle des sentiments et des volontés est la fin véritable et légitime de l'individu, celle qu'il doit poser pour but à sa conduite, et vers laquelle toutes les pensées, tous les actes de sa vie terrestre doivent incessamment graviter ; car c'est ce point que tout système de morale est tenu d'établir. Voilà un résultat, dit Smith, que la sympathie tend à produire. Que m'importe ? Tout système de morale doit poser la fin légitime de la conduite humaine ; tout système de morale doit donc, non-seulement assigner une fin à la vie, mais encore démontrer que cette fin en est la fin légitime. Or, le système de Smith néglige ce dernier point. Des deux choses qu'il pouvait faire, ou démontrer la légitimité de l'harmonie universelle comme résultat, et en conclure celle la sympathie comme mobile, ou prouver la légitimité de la sympathie comme mobile, et en conclure celle de l'harmonie universelle comme résultat (deux raisonnements qui, sans être rigoureux, auraient donné, du moins, quelque apparence de fondement à son système), Smith ne fait ni l'une ni l'autre. Nous avons vu qu'il n'a pas établi l'autorité de la sympathie comme mobile ; nous allons voir qu'il établit fort mal la légitimité de l'harmonie universelle comme fin dernière de la vie.

Que dit-il, en effet, pour démontrer que cette harmonie est la véritable fin de l'homme en ce monde ? Il prouve d'abord que cette harmonie est belle. En effet, dit-il, le spectacle d'une réunion d'hommes animés des mêmes sentiments a le caractère de la beauté. L'effet en est le même que celui d'un mécanisme compliqué,

dont tous les rouages, malgré leur nombre et leur diversité, concourent à produire un seul et grand résultat. Or, quel mécanisme plus compliqué que celui de l'humanité entière, et quoi de plus éminemment beau que l'harmonie et le concours parfait de tant de sentiments et de tant de volontés diverses ! Je suis loin de nier la magnificence esthétique d'un tel résultat, mais je fais remarquer à Smith que toute cette magnificence ne prouve rien. Car, soit un homme dont la conduite aurait pour but son intérêt personnel, et dont toutes les actions, pendant une longue vie et dans les occurrences les plus diverses, seraient admirablement combinées pour ce but : les conditions de la beauté seraient également remplies; s'ensuivrait-il que cette conduite fût bonne? Non, et pourquoi? C'est qu'il y a loin de la beauté à la moralité. Sans doute, tout ce qui est moral est en même temps beau; sans doute encore, dans le sein de Dieu, si nous pouvons nous en fier à notre faible raison, ces deux attributs coïncident, et là le bien et le beau ne sont que deux faces différentes d'une même chose; mais, ici-bas, sur notre terre, la beauté n'est pas la bonté : une foule de choses belles n'ont à nos yeux aucun caractère moral. Ce n'est donc pas assez, pour établir la moralité d'une conduite, d'en avoir démontré la beauté, bien qu'il pût suffire d'en prouver la moralité pour en démontrer la beauté.

Smith prouve, en second lieu, que l'accord universel des volontés humaines serait une chose utile; il montre que tous les hommes seraient parfaitement heureux si cette harmonie existait. Je ne veux pas le nier, bien qu'elle ne me paraisse qu'un élément du bonheur et non le bonheur tout entier; mais qu'importe? l'utilité est-elle donc la moralité? mais alors l'égoïsme serait

la vertu, et tous les efforts de Smith pour prouver le désintéressement de la sympathie n'auraient été qu'un contre-sens. Je l'ai dit, et je le crois fermement : tout ce qui est bon est par cela même utile, et il n'y a rien de plus utile que ce qui est bon. Mais il ne s'ensuit pas que la notion de l'utilité soit celle du bien, et qu'on ait acquis la seconde quand on a conçu la première. Entre l'utilité d'une fin et sa légitimité morale, il y a un abîme ; et, quand Smith aurait mille fois prouvé l'une, il n'aurait rien fait encore pour la démonstration de l'autre.

Ainsi, messieurs, Smith prouve à merveille que l'harmonie universelle des sentiments est la fin dernière de la sympathie ; il établit, on ne peut mieux, et la beauté et l'utilité de cette fin ; mais que cette fin soit la véritable fin de l'homme, voilà ce qu'il ne démontre pas ; et pourquoi ? c'est qu'il ne le peut pas. Son système peut bien assigner une règle, un mobile et une fin à la conduite humaine ; mais, cette règle, ce mobile et cette fin émanant d'un instinct, et l'instinct n'ayant aucun caractère moral, aucune obligation ne s'attache à la règle, aucune autorité au mobile, aucune légitimité à la fin. C'est une règle qu'on peut suivre ou ne pas suivre, c'est un mobile auquel on peut obéir ou ne pas obéir, c'est une fin qu'on peut poursuivre ou ne pas poursuivre à volonté ; en un mot, c'est une morale qui n'en est pas une, car elle n'oblige pas. Si l'esprit élevé de Smith s'y est laissé prendre, il faut l'attribuer uniquement à la coïncidence générale qui existe entre les impulsions de la sympathie et les prescriptions de la loi morale. Mais cette coïncidence est bien plus grande encore entre les prescriptions de la morale et les conseils de l'intérêt bien entendu ; car l'intérêt bien entendu résume tout

l'instinct, tandis que la sympathie n'en représente qu'une partie. Je l'ai dit, et je ne me lasse pas de le répéter : les tendances primitives de notre nature, l'intérêt bien entendu, et la loi morale, poussent également l'homme à sa fin; mais ils la lui font plus ou moins comprendre, et l'y poussent à des titres différents; et c'est dans la manière dont nous allons à notre fin, et dans le point de vue duquel nous la voyons, qu'est la *moralité*. De là les coïncidences et les différences qui se rencontrent entre tous les systèmes de morale quels qu'ils soient. Dieu ne nous a pas placés en ce monde sous l'unique loi du devoir; il n'a pas exclusivement confié à ce motif austère l'accomplissement de notre fin, qui importait à celle de l'espèce et à celle de la création; notre nature eût été trop faible pour aller au but par ce seul et pur motif. Il l'a pourvue, avec une merveilleuse prévoyance, d'une foule de mobiles secondaires très-puissants et très-doux qui agissent dans le même sens, et qui sont autant d'auxiliaires de la loi morale. La concordance de ces mobiles avec la loi morale a trompé tous les philosophes; ils n'ont pas vu que tous ces mobiles étaient dépourvus du caractère obligatoire, et que, par conséquent, aucun d'eux ne pouvait être la loi morale qu'ils cherchaient. L'impuissance de leurs efforts pour expliquer les notions morales avec une loi qui ne l'était pas, aurait dû les éclairer. Mais, une fois engagé dans une fausse route, l'esprit humain ne recule pas. Il va jusqu'au bout, conciliant ses erreurs avec le sens commun à force de sophismes dont il n'a pas conscience. Tel est le spectacle instructif que l'excellent esprit de Smith nous a donné; et c'est une des raisons qui m'ont engagé à ne pas vous en épargner les détails.

Quant la raison humaine, après avoir résumé dans le

but général du bien personnel les buts particuliers auxquels nous poussent primitivement nos instincts, s'élève à l'idée que le bien personnel est la fin de notre nature, et que la fin de notre nature n'est elle-même qu'un élément de l'ordre universel, auquel tout être raisonnable et libre est appelé à concourir ; alors, mais seulement alors, une fin qu'elle doit poursuivre, une loi qu'elle doit observer, un motif auquel elle doit obéir, lui sont révélés. Là est la source de toutes ces notions morales, dont ni l'intérêt ni l'instinct ne peuvent rendre compte, parce que ni l'intérêt ni l'instinct ne les engendrent. Rapportées à leur véritable principe, ces notions s'expliquent sans sophisme et sans effort, et dans leur sens naturel et commun; rapportées à l'égoïsme ou à l'instinct, elles demeurent inexplicables, et toutes les ressources de l'esprit le plus ingénieux ne peuvent aboutir à en rendre compte qu'en les défigurant.

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — DOCTRINE DU SENS MORAL.

MESSIEURS,

La doctrine de Smith étant, sans comparaison, la plus remarquable de celles qui vont chercher dans l'instinct l'explication et le principe des notions morales, je l'ai prise pour type commun de toutes ces doctrines ; et, en l'exposant et la réfutant en détail, j'ai par là même exposé et réfuté dans ce qu'ils ont de fondamental tous les systèmes instinctifs : vous possédez maintenant le secret et vous connaissez le vice commun de toutes ces doctrines. Mais, messieurs, il y a, entre les systèmes instinctifs, des nuances, comme je vous ai montré qu'il y en avait entre les systèmes égoïstes, et ces nuances valent aussi la peine de vous être signalées. Le *sentiment* ou l'*instinct*, telle est, selon ces systèmes, la source d'où émanent et les distinctions et les déterminations morales ; mais, tandis que les uns se bornent à adopter comme le principe des premières et le mobile des secondes une des tendances primitives de notre nature, telles que la bienveillance ou la sympathie, les autres introduisent dans notre sensibilité, pour remplir cette double fonction, et spécialement la première, un instinct nouveau, qu'ils se don-

nent la liberté de créer, et qu'ils appellent, d'après sa mission, le sentiment ou le sens *moral*. Telle est, messieurs, la seule nuance considérable qui distingue les systèmes instinctifs et qui les sépare en deux classes. A la première appartient le système de Smith, que je vous ai longuement exposé; il me reste donc à vous donner une idée des systèmes qui composent la seconde, et qui reproduisent sous une forme ou sous une autre la célèbre doctrine du sentiment moral. Je ne réfuterai point cette doctrine; il vous sera facile de voir qu'elle est frappée du même vice radical que celle de Smith; je me bornerai à esquisser rapidement quelques-uns des systèmes qui l'ont adoptée. Tel sera, messieurs, le sujet de cette leçon; mais, auparavant, je dois aller au devant d'une question qu'elle pourra peut-être vous suggérer.

Une chose a pu vous frapper, messieurs: c'est que jusqu'à présent toutes les doctrines morales dont je vous ai entretenus sont d'origine anglaise. L'explication de ce fait est toute simple: c'est que la philosophie morale proprement dite a été infiniment plus cultivée en Angleterre dans les XVIIe et XVIIIe siècles que dans les autres parties de l'Europe. En France, par exemple, la période cartésienne n'a produit qu'un seul moraliste éminent, Malebranche, et Malebranche n'appartient ni à la catégorie des philosophes égoïstes, ni à celle des philosophes sentimentaux. Après le cartésianisme commence en France, au milieu du XVIIIe siècle, une philosophie nouvelle; mais cette philosophie est celle de la sensation en métaphysique et de l'égoïsme en morale; et quand j'avais à choisir, comme représentant de cette doctrine, entre Hobbes et Helvétius, je devais choisir Hobbes. On peut en dire autant de la philosophie alle-

mande : elle a toujours été plus métaphysique que morale, et n'offre aucun représentant des doctrines égoïste et instinctive, dont le nom ait en Europe la célébrité de ceux de Hobbes, de Smith ou de Hume. Des différentes doctrines de philosophie morale, nées au delà du Rhin, les seules qui aient retenti en Europe appartiennent à la catégorie des systèmes rationnels qui nous occupera incessamment : je n'excepte que celle de Jacobi, dont je vous dirai quelques mots dans cette leçon. J'ajoute que les systèmes allemands présentent au philosophe français une double difficulté : d'abord celle de la langue, ensuite celle du génie allemand lui-même, lequel ne se distingue ni par la méthode, ni par la clarté. Il importe peu, du reste, à quelle contrée appartiennent les échantillons que je vous soumets des différents systèmes moraux : l'esprit humain rencontre partout en philosophie les mêmes vérités et les mêmes erreurs, et nul pays n'a le privilége de voir ce qui échappe aux autres. Toute la différence qu'il y a de peuple à peuple, c'est que les uns expriment plus simplement les idées que tous rencontrent. Je vous devais cette explication, messieurs, au début d'une leçon dont la philosophie anglaise fera encore presque tous les frais. Veuillez ne pas m'accuser d'anglomanie : ce n'est point ma faute si la doctrine du sentiment moral est née au delà du détroit et y a trouvé ses représentants les plus précis et les plus illustres.

Le plus ancien philosophe qui l'ait émise et formulée est lord Shaftesbury, qui vivait dans le XVIIe siècle. Peu de mots me suffiront pour vous donner une idée de son système, qui contient déjà tous les principes fondamentaux de cette doctrine.

Shaftesbury reconnaît en nous deux classes distinctes

de penchants : les penchants bienveillants ou sociaux, et les penchants personnels. Les premiers nous font aimer le bonheur des autres pour lui-même et sans aucun retour sur le nôtre, et leur prédominance dans un caractère constitue la *bonté*. Notre âme assiste en quelque sorte au développement des divers penchants qui sont en elle, et il en est qui naturellement lui agréent, comme il en est qui naturellement lui déplaisent. Il s'ensuit qu'elle approuve les uns et désapprouve les autres. Si les dispositions de l'âme agréent ou répugnent ainsi à l'âme elle-même, il faut donc qu'il y ait en elle, indépendamment de ces dispositions en vertu desquelles les choses extérieures lui plaisent ou lui déplaisent, une disposition plus intime qui remplisse à leur égard les fonctions qu'elles remplissent à l'égard des choses extérieures. Shaftesbury appelle cette disposition un *sens*, et il appelle ce sens lui-même le *sens réfléchi* ou le *sens moral*. C'est lui qui a introduit dans la philosophie cette célèbre dénomination. Les penchants de notre nature qui agréent à ce sens et qu'il approuve sont moralement bons par cela même ; ceux qui lui répugnent et qu'il désapprouve sont moralement mauvais. La vertu consiste à céder aux premiers et à ne pas céder aux seconds. Il y a coïncidence, mais non identité, entre la bonté et la vertu : la bonté est la prédominance naturelle dans le caractère et la conduite des dispositions bienveillantes; la vertu est la prédominance des mêmes dispositions produite par l'action du sens réfléchi : ce qui implique l'opinion expressément professée depuis par Hutcheson, que les seuls penchants moralement bons sont les penchants bienveillants. En quoi consiste, selon Shaftesbury, la supériorité de la vertu sur l'égoïsme ? En ce que le déve-

loppement des affections bienveillantes donne au sens réfléchi un plaisir que ne lui donne pas le développement des affections personnelles; il y a plus de bonheur à céder aux premières qu'aux secondes. Dire que la vertu est supérieure à l'égoïsme, c'est donc dire qu'elle nous rend plus heureux.

Vous voyez, messieurs, que, dans ce système, le principe qui distingue le bien du mal et découvre l'un et l'autre est un instinct, mais un instinct spécial, dont c'est la fonction propre et unique, et qui est parfaitement distinct des penchants bienveillants. Cet instinct représente dans la doctrine ce que le sens commun appelle *conscience*, et les philosophes *la faculté morale*. Voilà pour le principe des qualifications morales. Quant au mobile des déterminations vertueuses, Shaftesbury ne s'explique pas catégoriquement, et je ne voudrais pas le pousser au delà de son opinion; mais il est évident que, quand nous agissons bien, nous cédons tout ensemble et à la force même des affections bienveillantes, et à l'action que le sens moral exerce sur la volonté en sa qualité de penchant. En considérant toutes nos affections, tant bienveillantes que personnelles, comme des forces égales, l'instinct moral serait destiné, en intervenant, à faire pencher la balance en faveur de celles qu'il approuve; c'est en cela que consisterait sa suprématie, suprématie de fait et non de droit; et, dans ce point de vue, il serait le véritable mobile des déterminations vertueuses. Si la pensée de Shaftesbury n'a pas été jusque-là, du moins peut-on dire que son système y conduit.

Sans avoir professé expressément la doctrine du sentiment moral, personne n'a plus contribué à son développement que Butler, autre philosophe anglais du commencement du XVIIIe siècle, dont les ouvrages con-

tiennent le germe de quelques-unes des idées fondamentales adoptées plus tard par Hutcheson et par Hume. Butler part, comme Shaftesbury, de la distinction de nos tendances instinctives en personnelles et bienveillantes; mais ce qui le distingue, c'est qu'il a vu très-nettement, et peut-être le premier, que les unes ne sont pas moins désintéressées que les autres ; car l'objet des premières comme celui des secondes est hors de nous, et les premières, pas plus que les secondes, ne recherchent les causes comme moyens de bonheur. L'égoïsme, aux yeux de Butler, n'est pas dans le développement des tendances personnelles, mais dans la prédominance réfléchie, et consentie par la volonté, de ces tendances. Il distingue l'égoïsme de l'amour de soi, comme Rousseau l'a fait plus tard. Que veut l'amour de soi, quelle est sa fin? dit Butler ; le plus grand plaisir ou le bonheur. Or, rien n'est plus contraire au bonheur que l'égoïsme; car, si, dans votre conduite, vous recherchez principalement la satisfaction des tendances personnelles, loin d'arriver au plus grand plaisir, vous arriverez au moindre, puisque vous vous priverez des jouissances attachées à la satisfaction des tendances bienveillantes, lesquelles sont un élément bien plus considérable du bonheur. L'égoïsme est un amour de soi étroit, et, loin que ces deux choses soient identiques, elles sont opposées.

Indépendamment de ces deux dispositions réfléchies et des dispositions instinctives bienveillantes et personnelles qu'elles présupposent, Butler admet un principe supérieur, dont la fonction est d'apprécier moralement ces différentes dispositions, et de distinguer celles qui sont bonnes de celles qui sont mauvaises. Ce principe, il l'appelle *conscience*, comme tout le monde, et regarde

ses perceptions comme immédiates; mais il n'en détermine pas la nature, et laisse douter s'il le considérait comme un sens ou comme une faculté rationnelle. A cela près, toutes ses idées ont été adoptées par les philosophes qui, après lui, ont définitivement organisé la doctrine du sens moral, et c'est à ce titre, messieurs, que j'ai dû vous les signaler en passant.

Butler, messieurs, était un prédicateur, et Shaftesbury, un homme du monde; Hutcheson était un métaphysicien de profession. Il n'est donc pas étonnant que la doctrine que les deux premiers n'avaient fait qu'indiquer, ait reçu du dernier des développements et une précision plus philosophiques. Shaftesbury et Butler n'ont eu que des idées, Hutcheson a eu un système.

Irlandais et contemporain de Butler, Hutcheson a consigné sa doctrine dans plusieurs ouvrages, entre lesquels je ne vous citerai que le premier et le dernier, parce qu'ils nous la montrent à sa naissance et sous la dernière forme qu'il lui a donnée. L'un est intitulé : *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de laideur, et de bien et de mal moral;* l'autre, *Système de morale*. Ce dernier n'a été publié qu'après la mort de l'auteur.

La première chose que Hutcheson s'attache à établir, c'est que nous désirons aussi immédiatement le bonheur des autres que le nôtre; en sorte que la bienveillance ne peut pas plus s'expliquer par l'égoïsme, que l'égoïsme par la bienveillance. Pour le démontrer, il parcourt toutes les explications qu'on a données de la bienveillance, et prouve successivement qu'elles sont démenties par les faits. Ainsi, nous ne désirons pas le bien des autres, parce que ce désir nous est agréable, ni parce qu'il est approuvé par la morale, ni parce qu'en faisant le bien des autres ils feront le nôtre, ni

parce que Dieu nous en récompensera, ni parce que le spectacle du mal d'autrui nous est pénible et celui de son bonheur agréable. Nous le désirons, parce qu'il y a en nous un penchant primitif qui aspire au bonheur d'autrui comme à sa fin dernière : la bienveillance est irréductible.

Il y a donc en nous deux classes d'affections très-distinctes : les unes qui nous poussent à notre bonheur, les autres au bonheur de nos semblables.

Mais ces deux fins ne sont pas les seules qui se révèlent en nous ; il y en a une troisième qui s'y découvre, et qu'on ne peut résoudre ni dans l'une ni dans l'autre : cette fin est celle du bien moral. L'idée du bien moral n'est pas plus celle de notre bien que celle du bien d'autrui ; elle ne peut s'expliquer par aucune autre ; elle est primitive, simple et irréductible.

Hutcheson établit cette deuxième proposition comme il a établi la première, et démontre successivement que, par bien moral, nous n'entendons ni ce qui nous donne du plaisir en satisfaisant notre bienveillance, ni ce qui est bon aux autres, ni ce qui est utile à l'agent, ni ce qui est agréable au spectateur, ni ce qui est conforme à la volonté de Dieu, ou à l'ordre, ou à la vérité, ou aux lois, ni aucune autre idée différente de celle-là même que le mot exprime, et qui est aussi simple, aussi primitive, aussi inexplicable par une autre, que celle de saveur ou d'odeur.

De cette originalité et de cette simplicité de l'idée du bien moral, Hutcheson conclut que la qualité qu'elle représente ne peut être perçue que par un sens, car c'est par les sens que sont perçues toutes les qualités simples des choses, et qu'elle ne peut l'être que par un sens spécial, puisque cette qualité est distincte de toute autre.

Deux circonstances, messieurs, confirment Hutcheson dans cette opinion. La première, c'est que la perception de cette qualité est accompagnée de plaisir, ce qui est le propre de toutes les perceptions sensibles ; la seconde, c'est que le bien moral nous apparaît comme une fin et un motif d'agir, et que l'entendement ne peut découvrir aucune de nos fins, ni exercer aucune action sur notre volonté.

Je vous prie, messieurs, de remarquer cette dernière opinion ; elle est commune à tous les philosophes instinctifs sans exception ; et c'est elle qui les détermine à aller chercher dans la sensibilité, et non dans la raison, le principe du désintéressement. J'examinerai plus tard les motifs sur lesquels ils essayent de la fonder ; aujourd'hui, j'expose et n'examine pas.

C'est donc par un sens qu'est perçue, selon Hutcheson, la bonté morale, et cette perception est accompagnée de plaisir, comme celle de la méchanceté morale de déplaisir. Mais ce plaisir est la conséquence de la qualité découverte, et la présuppose ; on ne peut donc pas résoudre dans ce plaisir la bonté morale, ni l'approbation que nous donnons aux choses où nous la rencontrons : ce serait résoudre la cause dans l'effet, et expliquer le principe par la conséquence.

Ce sens, messieurs, Hutcheson l'appelle le *sens moral*, et c'est lui qui a rendu populaire cette dénomination, créée par Shaftesbury. La qualité qu'il est fait pour percevoir ne se rencontrant que dans les dispositions de notre âme et les actions qui en résultent, ce sens n'est pas externe, mais interne. Ce n'est pas le seul de cette espèce que notre philosophe reconnaisse ; il en admet beaucoup d'autres, et, dans la première partie de son premier ouvrage, il démontre, par la même méthode,

l'existence d'un sens du beau, dont la fonction est de percevoir la qualité originelle et irréductible de la beauté. Du reste, cette circonstance d'être interne est la seule différence qu'on puisse apercevoir entre cetté classe de sens et les sens extérieurs. Quoique Hutcheson déclare qu'ils ne sont pas de la nature basse et grossière de ceux-ci, il les soumet aux mêmes lois et les revêt des mêmes caractères. Ainsi, le sens moral est une faculté de la sensibilité; elle est affectée immédiatement par la qualité morale comme le goût par les saveurs; il s'ensuit des sensations agréables ou désagréables, dans un cas comme dans l'autre, et un penchant ou une répugnance que Hutcheson essaye en vain de déguiser, dans le premier, sous les dénominations d'approbation et de désapprobation; enfin le sens moral, comme les sens externes, est susceptible de perfectionnement.

Toutefois, messieurs, Hutcheson doue le sens moral d'un caractère bien important. Selon lui, il est destiné à gouverner toutes les facultés de notre nature. Hutcheson aurait beaucoup fait pour son système, s'il avait montré d'où vient au sens moral cette autorité; malheureusement toute sa preuve se réduit à dire que nous en avons la conscience immédiate. Il est vrai que nous avons une conscience immédiate que chaque sens est juge souverain dans les matières qui se rapportent à la qualité qu'il perçoit, et que dans ces matières il gouverne toutes nos autres facultés; mais, à ce compte, la qualité morale serait placée au même rang que les odeurs, les saveurs, la beauté, et le sens moral n'aurait pas une souveraineté plus étendue que ceux du beau, de l'odorat et du goût. Or ce n'est pas là ce qu'atteste la conscience. La conscience atteste que le bien moral

est une fin supérieure à toutes les autres, et à laquelle toutes les autres doivent être subordonnées. C'est là ce qu'il fallait expliquer, et ce que Hutcheson se contente d'affirmer: le titre de la fin morale à être poursuivie de préférence à toute autre n'apparaît pas dans son système.

Le sens moral posé, Hutcheson cherche quelles sont les dispositions de notre âme dans lesquelles ce sens découvre la bonté morale, et que, par conséquent, il approuve; et il exclut formellement du nombre toutes celles qui ont pour fin notre bonheur. Il suffit qu'à un degré quelconque nous ayons, en agissant, notre propre bien en vue, pour que, par cela même, notre action ne soit pas vertueuse. Elle peut être innocente, elle ne saurait.être morale. Il semble résulter de là que les dispositions et les actions bienveillantes sont les seuls objets de l'approbation morale, et c'est bien aussi là l'opinion de Hutcheson; toutefois, à ces dispositions il en associe quelques autres, comme la véracité et le désir de perfection, qu'il ne caractérise que très-vaguement, et qui ne l'empêchent pas de déclarer que l'universelle bienveillance constitue l'excellence morale, et que les degrés de cette qualité coïncident exactement avec ceux de la moralité.

Le rôle de la raison, dans un tel système, messieurs, se réduit à combiner les moyens d'arriver aux différentes fins que nos penchants et nos sens nous révèlent d'une part, et nous engagent à poursuivre de l'autre. Exclue du privilége, exclusivement attribué à la sensibilité, de poser des buts à notre conduite et d'agir directement sur notre volonté, elle n'est que l'humble servante de nos instincts. Entre les instincts et leurs fins, découvrir la route que la puissance exécutive doit

suivre, voilà son unique fonction, et vous voyez, messieurs, qu'elle est tout à fait secondaire.

Ainsi, dans notre nature, deux espèces de tendances, les unes personnelles et les autres bienveillantes ; à côté de ces tendances, un sens moral, qui perçoit immédiatement, dans les dispositions et les actes, la bonté et la méchanceté morale, et qui ne découvre la première que dans les dispositions qui ont pour fin le bonheur des autres et dans les actes qui procèdent, du moins en partie, de ces dispositions : telle est, en quatre mots, la doctrine morale de Hutcheson. C'est dans le sens moral que réside exclusivement le principe de l'appréciation morale. Quant au mobile des déterminations vertueuses, c'est un point sur lequel Hutcheson n'est pas beaucoup plus précis que Shaftesbury ; mais, comme il n'hésite pas à déclarer que le sens moral n'est pas une faculté purement perceptive, et qu'il reconnaît que, comme tous les autres sens, il exerce une action sur la volonté, on ne saurait douter que le sens moral ne soit aussi à ses yeux le mobile moral. Toute détermination vertueuse dérive donc en nous, selon Hutcheson, de l'action propre des dispositions approuvées par le sens moral, combinée avec celle de ce sens lui-même ; et c'est ce dernier élément qui imprime à la détermination un caractère moral.

Après Hutcheson, messieurs, Hume est le dernier des représentants anglais de la doctrine du sens moral dont je vous parlerai ; et ce n'est pas une concession que je fais à la célébrité de ce grand métaphysicien ; la morale de Hume mériterait encore cette mention, comme la plus ingénieuse de celles qui ont professé le dogme du sentiment moral, quand bien même son auteur n'aurait pas été le fondateur du scepticisme moderne,

et l'un des penseurs les plus originaux de tous les temps. C'est dans l'ouvrage intitulé : *Recherche sur les principes de la morale*, qu'elle se trouve exposée. Voici comment Hume procède dans ce traité.

Ce qu'il faut déterminer avant tout, selon lui, c'est la qualité représentée par cette expression, *bien moral*, qualité qui rend la disposition, l'action, le caractère qui la possède, l'objet de l'approbation morale. Or, pour y parvenir, il n'y a qu'un moyen, dit Hume, c'est d'interroger l'expérience; il parcourt donc toutes les actions et toutes les dispositions que le sens commun déclare moralement bonnes et que les hommes s'accordent à approuver, et, cherchant quel est le caractère commun de toutes ces actions et dispositions diverses, il trouve que la seule qualité que toutes possèdent, c'est l'utilité. Mais quelle utilité? celle de l'agent? celle de tel homme plutôt que de tel autre? Non, mais l'utilité en général, ou la tendance à produire une somme plus ou moins grande de bien, quels que soient le nombre et la qualité des personnes au profit desquelles elle soit produite.

Pour contrôler l'exactitude de cette première réponse, Hume interroge l'expérience de diverses manières. L'approbation morale a des degrés : il y a des dispositions et des actes que nous approuvons davantage, d'autres que nous approuvons moins. Voit-on que ces degrés dans l'approbation correspondent à ceux de l'utilité? Hume établit qu'il en est ainsi, et montre que l'approbation croît et décroît comme l'utilité, et que ces deux choses restent dans un parallélisme constant. Et c'est là ce qui explique, dit-il, la plus grande approbation accordée aux dispositions bienveillantes. Comme ces affections tendent au bonheur des autres,

c'est-à-dire en général au bonheur de plusieurs, et quelquefois de tous, tandis que les affections personnelles ne peuvent tendre qu'à celui d'un seul homme, c'est-à-dire de l'agent, les premières sont plus utiles que les secondes, et aussi les approuvons-nous davantage. Cette ingénieuse théorie n'a pas seulement le mérite d'expliquer le rang que les affections bienveillantes occupent dans l'échelle de la moralité, elle a encore celui d'y laisser une place aux affections personnelles. Vous voyez, en effet, que Hume ne condamne pas du tout ces dernières dispositions : sa théorie lui donne le droit de les approuver; car elles sont utiles à quelqu'un, à l'agent. Quand deviennent-elles indignes d'approbation? quand nous leur sacrifions les dispositions bienveillantes; et pourquoi? parce qu'en préférant notre bien à celui des autres, nous préférons la moindre utilité à la plus grande, tandis que nous devrions préférer la plus grande à la moindre. Voilà comment et à quel titre la poursuite de l'utilité personnelle est désapprouvée; mais, en elle-même, nous l'approuvons; et la preuve, c'est que nous estimons dans un homme beaucoup de qualités, par cela seul qu'elles nous paraissent propres à assurer son bonheur : ainsi, la prudence, l'habileté, l'économie. Tout ce qui est utile est en soi moralement bon; mais il n'est rien d'utile qui ne puisse devenir un objet de désapprobation, s'il est préféré à quelque chose de plus utile.

Si l'utilité est le véritable objet de l'approbation, le contraire de l'utilité doit être celui de la désapprobation. Hume vérifie par le témoignage de l'expérience cette seconde proposition qui est la contre-épreuve de la première. Il montre que tout ce que nous désap-

prouvons est directement ou indirectement nuisible, et que la désapprobation est toujours en raison directe du mal que tend à produire ou du bien que tend à empêcher la chose désapprouvée.

L'analyse des qualités qui composent et constituent ce que nous appelons le mérite personnel d'un homme lui fournit une autre confirmation de sa théorie sur l'objet de l'approbation morale. Cette analyse le conduit à ce résultat, que, de tous les éléments du mérite moral d'un homme, il n'en est pas un qui ne vienne se résoudre dans une qualité utile ou agréable à lui-même ou aux autres.

Hume explique fort ingénieusement, dans sa doctrine, cette espèce de sympathie et d'appui que nos jugements moraux trouvent dans les autres hommes, et qu'y rencontrent rarement nos jugements personnels. Que constatent et que déclarent les jugements moraux? ce qui en soi est utile. Que constatent et que déclarent les jugements personnels? ce qui est utile à celui qui les porte. Or le bien de l'un n'est pas celui de l'autre; souvent même il est le mal de l'autre; il est donc tout simple qu'en appréciant les choses au point de vue de leur utilité personnelle, les hommes ne s'entendent pas; l'utilité personnelle est une chose relative. Il n'en est pas de même de ce qui en soi est utile; l'utilité, ou la tendance à produire du bien, est un fait que tous les hommes voient de la même manière; dès qu'on cesse de chercher relativement à qui cette utilité existe, pour ne considérer que la question de savoir si elle existe, tout le monde s'entend, tout le monde s'accorde. Or, c'est précisément de ce point de vue que l'utilité est envisagée dans les jugements moraux; car c'est là ce qui distingue les juge-

ments moraux des jugements personnels. Il n'est donc pas étonnant que les premiers soient communs, et que les seconds restent individuels, et que ceux-là trouvent appui, sympathie, assentiment dans l'opinion d'autrui, tandis que ceux-ci n'y rencontrent souvent qu'hostilité et contradiction : la différence est parfaitement simple et naturelle.

Vous pouvez voir par ce petit nombre de traits, messieurs, quelle est la méthode de Hume, et comment il parvient à établir expérimentalement sa thèse : que, dans les dispositions comme dans les actions, et dans le caractère comme dans la conduite, ce que nous appelons bien moral n'est autre chose que l'utilité, et qu'ainsi l'utilité est l'objet propre de l'approbation morale.

Mais ce n'est là qu'un fait, et il reste à expliquer pourquoi nous approuvons l'utilité et désapprouvons la qualité contraire, pourquoi nous qualifions l'une de bien, l'autre de mal moral. C'est ici la question morale elle-même. Nous savons, en fait, quelle qualité est l'objet de l'approbation morale ; il s'agit de savoir pourquoi elle en est l'objet.

La raison, dit Hume, peut bien déterminer, et détermine en effet, ce qui est utile et ce qui est nuisible aux hommes ; mais si nous approuvons l'un et désapprouvons l'autre, si nous appelons l'un bien et l'autre mal, ce ne peut être qu'en vertu d'un sentiment primitif de notre nature, lequel nous fasse préférer l'utile au nuisible, comme un autre nous fait aimer le doux et haïr l'amer. Il faut donc qu'il y ait en nous un instinct qui soit agréablement affecté par la vue de l'utilité, et désagréablement affecté par la vue du contraire. Cet instinct n'est pas l'amour de soi ; car l'amour de soi nous fait aimer ce qui nous est utile et non pas ce qui est utile,

et c'est ce qui est utile en soi et indépendamment de notre intérêt qui est l'objet de l'approbation morale. Cet instinct est donc en nous un instinct spécial, parfaitement distinct de l'égoïsme, avec lequel il est souvent en opposition. Cet instinct, ou ce sens, est ce que les hommes appellent conscience ou faculté morale; Hume l'appelle *l'humanité;* car c'est le bien des hommes comme tel, et indépendamment du nôtre, qui est son objet propre.

Vous voyez, messieurs, que, tout en faisant de l'utilité l'objet de l'approbation morale, Hume ne professe pas l'égoïsme, et qu'il y a loin de son système à celui de l'intérêt bien entendu, auquel on l'a quelquefois assimilé. Le bien moral, c'est l'utilité en soi, et non la nôtre; l'approbation morale est doublement désintéressée, et parce qu'elle est instinctive, et parce qu'elle dérive d'un instinct distinct de l'amour de soi.

Comme tous les partisans de la doctrine du sens moral, Hume laisse planer quelque obscurité sur le mobile des déterminations morales, et il est loin de distinguer nettement l'humanité, en tant que principe de qualification, de l'humanité, en tant que mobile des déterminations vertueuses. Ce qu'on peut dire, c'est que personne n'a plaidé avec plus de force l'incapacité de la raison à poser aucune fin à l'homme et à exercer aucune action sur sa volonté. Ce qui nous détermine quand nous agissons bien, c'est donc l'attrait que l'utilité exerce sur nous, et la force des dispositions qui nous poussent à notre bien et à celui des autres, dispositions dont quelqu'une seconde toujours, dans chaque cas, l'action propre du sens moral. Quant à ce qu'on appelle vulgairement l'obligation morale, Hume n'en tient pas grand compte, et n'y voit qu'une conception

de la raison. Ce qu'on décore de ce nom, dit-il, n'est autre chose que cette vue très-vraie, qu'il y a plus de bonheur à suivre les impulsions du sens moral, qu'à obéir aux inspirations de l'intérêt personnel. Vous voyez qu'on ne peut pas défigurer plus complétement l'idée d'obligation : c'est une nécessité du système instinctif, et, malgré tout son esprit, Hume a dû la subir comme un autre.

Je m'exposerais peut-être à quelques reproches de votre part, messieurs, si, dans cette rapide revue des principaux philosophes qui ont professé la doctrine du sentiment moral, j'omettais entièrement deux noms célèbres, auxquels l'idée de cette doctrine se trouve associée : je veux parler de Rousseau et de Jacobi. Quelques mots me suffiront pour caractériser les opinions morales de ces deux philosophes, et me justifier de ne leur accorder qu'une place secondaire dans cette leçon.

La Profession de foi du Vicaire savoyard n'est pas seulement un ouvrage admirable par le style, c'est encore, par la profondeur et la vérité des idées, une production philosophique d'un ordre très-élévé. Malheureusement, quoique peut-être la plus belle par la forme, la partie morale de cette composition est sans comparaison la plus vague de toutes, et les autres écrits de Rousseau ne fournissent rien qui fasse sortir de l'indétermination, dans laquelle la Profession de foi les laisse, ses idées sur ce sujet.

Rousseau déclare à plusieurs reprises que la connaissance du bien et du mal est l'œuvre de la raison, mais que c'est en vertu d'un penchant inné, qu'il appelle conscience, que nous sommes déterminés à vouloir l'un et à éviter l'autre. Le penchant moral sommeille en nous dans l'enfance, dit-il, parce que le bien moral n'est pas

encore conçu; et c'est aussi pour cela que l'homme est incapable de moralité et de liberté avant le développement de la raison. Tout cela est très-conséquent, et rien n'est plus net que cette doctrine. Par malheur, quand il décrit, d'une part, la découverte du bien par la raison, et, de l'autre, la puissance souveraine de la conscience en nous, la distinction entre les deux fonctions s'évanouit, et chacun des deux principes semble s'emparer à lui seul du double rôle de nous faire connaître le bien, et de nous déterminer à le pratiquer. D'un côté, la raison nous est présentée comme la faculté qui dérobe la volonté humaine aux aveugles impulsions de l'instinct, et la rend libre en la soumettant aux lois obligatoires de l'ordre. De l'autre, la conscience ou le sentiment nous est signalé comme l'infaillible instinct qu'il suffit d'écouter pour distinguer le bien du mal, et dont les décisions laissent bien loin les incertaines et contradictoires spéculations de l'entendement. Il y a des pages admirables, où Rousseau est entièrement dans les voies de la morale rationnelle, et d'autres, non moins admirables, où il est tout entier dans les principes de la morale instinctive. Entre ces pages la conciliation me paraît impossible, et je pense que ceux qui ont classé Rousseau dans l'école sentimentale ont mis dans ses idées une précision qui n'y est pas. Tout ce qu'on peut dire de lui, c'est qu'à l'exception de quelques passages de ses premiers écrits, il est adversaire déclaré de la morale de l'intérêt. Personne n'a établi d'une manière plus victorieuse, et l'existence en nous de penchants bienveillants innés, et, quand la raison a conçu l'ordre, la réalité des déterminations vertueuses. On peut donc dire avec certitude quelle théorie Rousseau n'admettait pas en morale; il est impossible,

si je ne me trompe, de déterminer avec précision laquelle il a professée.

Quant à Jacobi, messieurs, aux nombreuses analogies qu'il a eues comme écrivain avec Rousseau, il faut malheureusement ajouter l'indécision dans laquelle il a laissé comme philosophe ses idées sur les principes de la morale. Mais cette indécision est loin de dériver de la même source : Rousseau n'a été métaphysicien que par accident, et tout annonce qu'il n'a pas même eu conscience de ses contradictions sur la question morale. On peut dire, au contraire, que c'est pour avoir profondément médité sur ce problème et sur ceux qui le dominent, et en avoir compris toutes les difficultés, que Jacobi s'est refusé à préciser sa pensée. Il semble avoir mieux aimé la laisser vague que la rendre fausse. Ce qu'il y a de décidé dans Jacobi, c'est de ne pas vouloir que l'idée du bien moral soit le résultat d'une investigation de l'intelligence; à ses yeux, cette idée est immédiate et irréductible; mais cette idée immédiate est-elle due, comme l'ont pensé les Écossais, à une intuition de la raison, ou, comme le croient les philosophes de l'école sentimentale, à un instinct de la sensibilité, que cet instinct soit un penchant, comme la sympathie, ou un sens, comme l'a voulu Hutcheson, voilà le point sur lequel Jacobi a varié. Il semble, au début, avoir incliné vers la seconde hypothèse, et, dans les dernières années de sa vie, vers la première. Mais, ce qu'il y a de positif, c'est qu'il ne s'est jamais complétement décidé, tant certains phénomènes le reportaient vers l'une de ces deux opinions, quand d'autres le sollicitaient à s'en éloigner. Jacobi est donc aussi difficile à classer comme moraliste que Rousseau, et vous voyez pourquoi je n'ai choisi

ni la doctrine de l'un, ni celle de l'autre, comme échantillon du système sentimental.

Un dernier mot, messieurs, sur une théorie qui le mérite par sa singularité. Elle appartient à Mackintosh, et se trouve exposée dans son Histoire de la philosophie morale, récemment traduite par un professeur de cette faculté.

Mackintosh est un partisan déclaré de la morale du sentiment : il en admet, sans hésiter, toutes les maximes fondamentales ; il croit à la réalité des déterminations désintéressées, et refuse à la raison la capacité de poser aucune fin à la conduite et d'exercer aucune action sur la volonté ; à ses yeux, en un mot, la conscience morale est un principe sensible. Mais ce qui le distingue, c'est que, selon lui, ce principe n'est point primitif : il se crée et se compose peu à peu ; il est, comme il dit, de formation secondaire : vous allez comprendre, messieurs, sa pensée.

Vous savez que l'amour de soi, ou ce penchant général qui a pour fin dernière la satisfaction des tendances de notre nature, n'est point primitif ; il présuppose ces tendances et le plaisir qui résulte de leur satisfaction, puisqu'il a ce plaisir pour fin. L'amour de soi est donc un principe de formation secondaire. Mackintosh, qui le reconnait, estime qu'il en est de même de la conscience. De même, dit-il, que, dans le phénomène de l'amour de soi, le désir, qui était primitivement attaché à certains objets extérieurs, est transporté au plaisir qui résulte de la possession de ces objets, en sorte que ce qui était fin devient moyen ; de même, dans le phénomène de la conscience, le sentiment agréable ou pénible qui s'attache naturellement à certaines affections, aux affections bienveillantes d'une part et haineuses de l'autre, par

exemple, se transporte, par l'association des idées, aux volitions et aux actions qu'elles déterminent; en sorte que ces volitions et ces actions finissent par devenir l'objet immédiat de notre amour et de notre répugnance. Il se forme ainsi en nous, par l'association des idées, une agglomération de penchants et de répugnances secondaires, qui ont pour objet propre les déterminations mêmes de notre volonté, et dont l'ensemble forme cette espèce de tact intérieur qu'on appelle conscience, et qui, sans aucune considération des résultats extérieurs d'une détermination, l'approuve ou la blâme en elle-même, et comme par un infaillible instinct, et, avec elle, la disposition qui nous y pousse, et l'acte qui doit en résulter. Ce tact est plus développé chez un homme, selon que l'association l'a enrichi d'un plus grand nombre de ces penchants et de ces répugnances générales; et c'est ainsi que Mackintosh explique la variété infinie de développement qui se remarque entre les consciences. Tous les caractères que le sens commun reconnaît à la faculté morale lui paraissent s'expliquer facilement dans cette hypothèse : ils dérivent tous, selon lui, de cette circonstance, que la conscience est la seule passion qui ait pour objet immédiat les volitions et les actions elles-mêmes. Il en résulte d'abord qu'on la satisfait sans faire usage d'aucun moyen, car, pour lui obéir, il suffit de vouloir ; en second lieu, qu'elle est indépendante, car son objet est intérieur, et aucune cause extérieure ne peut empêcher sa satisfaction; en troisième lieu, qu'elle influe sur tout le caractère et la conduite, car elle se place entre toute autre passion et son moyen de satisfaction, qui est la volonté, tandis qu'aucune autre passion ne peut se placer entre elle et son objet; en quatrième lieu, que la violer est un désordre, car, étant

placée comme nous venons de le dire, à elle appartient évidemment le contrôle de toutes les déterminations de la volonté ; en cinquième lieu, qu'elle a l'autorité et le droit de commandement universel, toujours par la même raison, et aussi parce qu'étant satisfaite par un simple acte de volition, rien ne ressemble plus à la relation de commandement et d'obéissance; en sixième lieu, enfin, qu'elle est immuable, car elle ne peut subir ni l'altération du moyen substitué à la fin, puisqu'elle va à sa fin sans moyen, ni celle de la transformation de sa fin en moyen d'une fin ultérieure, puisqu'elle s'arrête à l'action. Tels sont, messieurs, quelques-uns des signes auxquels Mackintosh croit reconnaître que sa conscience est la vraie conscience, et qu'elle possède tous les attributs que le sens commun prête à celle-ci. Quant à son action sur la volonté, elle se compose tout à la fois, et de la puissance propre aux dispositions primitives qu'elle fait triompher, et du plaisir naturellement attaché au développement en nous de ces dispositions, et de celui que produit en nous la satisfaction même de cette disposition secondaire ; car, à la satisfaction des passions de formation secondaire s'attache un plaisir, comme à celle des passions primitives. Telle est, messieurs, en très-peu de mots, la doctrine de Mackintosh ; et vous voyez que, pour faire de la conscience un sens dérivé, il ne la dérobe à aucune des objections auxquelles la laissent exposée ceux qui en font un sens primitif.

J'ai dû vous donner, messieurs, une idée rapide de ces différents systèmes, pour vous rendre familière cette grande nuance du système instinctif, qu'on appelle la doctrine du sentiment moral. J'apprécierai d'une manière générale et dans ses éléments constitutifs le sys-

tème de l'instinct, dans la prochaine leçon ; après quoi, j'arriverai aux systèmes rationnels, dont l'exposition terminera cette revue de systèmes qui peut vous paraître longue, mais dont vous sentirez l'utilité quand nous en viendrons à poser, pour notre propre compte, et le véritable principe des qualifications, et le véritable mobile des déterminations morales.

VINGTIÈME LEÇON.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — RÉSUMÉ.

MESSIEURS,

Jusqu'à présent j'ai considéré le système instinctif en lui-même, et ma méthode de réfutation s'est réduite à lui demander compte des notions dont tout système doit expliquer l'origine. Je n'ai dit à Smith qu'une chose : les notions morales existent dans l'esprit humain; votre système essaye d'en rendre compte; il n'y réussit pas; donc il est faux; donc les choses se passent dans l'âme humaine autrement qu'il ne l'enseigne.

Je prétends, dans cette leçon, résumer en peu de mots le fond de cette réfutation, prise dans le sein même du système instinctif. Mais, à cette réfutation, j'en ajouterai une autre plus intelligente et plus utile : je mettrai le système instinctif en présence des véritables phénomènes moraux de la nature humaine, et par là je montrerai et ce qu'il a de vrai et ce qu'il a de faux, sous toutes les formes qu'il peut revêtir. C'est ainsi que j'en finirai avec cette grande classe de systèmes moraux.

Le système instinctif, messieurs, est le résultat de deux préoccupations différentes, l'une contre l'égoïsme, l'autre contre la raison. Tous les philosophes instinctifs laissent paraître cette double préoccupation; mais,

tandis que la première est également visible chez tous, il y en a quelques-uns chez lesquels la seconde est particulièrement développée. Hume et Hutcheson sont de ce nombre : les deux convictions, qu'il existe des déterminations désintéressées dans l'âme humaine, et que la raison ne saurait être le principe de ces déterminations, éclatent dans leurs ouvrages avec la même évidence.

Les philosophes instinctifs, permettez-moi, messieurs, de continuer à me servir de cette expression, disent, contre l'égoïsme, que placer dans l'amour de soi le mobile de toutes les déterminations humaines, c'est professer que toutes ces déterminations sont intéressées, et que ramener à notre bien toute espèce de bien, c'est supposer que nous n'avons l'idée d'aucun autre. Or, disent les philosophes instinctifs, l'observation dément ces deux propositions ; il y a dans l'âme humaine des déterminations désintéressées, car nous n'agissons pas toujours en vue de notre bien personnel, et, puisque nous n'agissons pas toujours en vue de notre bien personnel, il y a pour nous quelque autre bien que le nôtre ; l'égoïsme a donc tort, et dans sa prétention d'expliquer à lui seul toutes les déterminations de l'âme humaine, et dans celle de ramener à l'idée d'un seul bien, qui est le nôtre, toutes les idées de bien qui sont en nous.

Voilà, contre l'égoïsme, l'opinion de tous les auteurs qui ont professé, sous une forme ou sous une autre, le système instinctif. Quant à la raison, ils lui font une double objection. La raison, selon Hume et Hutcheson, peut bien nous montrer les choses comme elles sont, mais elle ne saurait nous les faire apparaître comme bonnes ou mauvaises. La bonté, disent-ils, est un carac-

tère essentiellement relatif; si une chose paraît bonne à un être, c'est parce qu'il y a entre cette chose et la nature de cet être un certain rapport; si elle lui paraît mauvaise, c'est parce qu'il y a entre cette chose et cette même nature un autre rapport : ce rapport, dans le premier cas, c'est un rapport de convenance; dans le second, c'est un rapport de disconvenance. Or, comment savoir si, entre notre nature et une chose, il y a le premier ou le second rapport, ou s'il n'y a ni l'un ni l'autre? Notre nature seule peut le déclarer, et elle le déclare en éprouvant à la vue de cette chose ou du plaisir et un certain attrait, ou du déplaisir et une certaine répugnance, ou enfin en n'éprouvant aucun de ces sentiments. Si donc nous étions purement intelligents et raisonnables, tout pour nous demeurerait indifférent. Pourquoi les choses révêtent-elles à nos yeux les caractères de bonté et de méchanceté? uniquement parce que les unes agréent et que les autres déplaisent à notre nature, c'est-à-dire rencontrent en elle des penchants qu'elles blessent ou satisfont. Sans doute l'égoïsme se trompe en supposant que tous ces penchants sont personnels, et viennent se résumer dans l'amour de nous-mêmes; mais admettre, pour échapper à l'égoïsme, qu'il y ait un bien qui ne nous soit pas révélé par la sensibilité, c'est une plus grande erreur encore. Donc la raison est incapable de déterminer ce qui est bien ou ce qui est mal pour l'homme; donc les distinctions morales ne peuvent émaner d'elle, et émanent inévitablement de l'instinct : première objection des philosophes instinctifs contre la raison.

La seconde est celle-ci : Ce qui ne nous paraît ni bon ni mauvais, nous est indifférent; nous ne pouvons pas le vouloir; nous ne pouvons vouloir que ce qui nous

paraît bon, et ne pas vouloir que ce qui nous paraît mauvais. Or, à quelle faculté se révèlent le bien et le mal? A la sensibilité, et non à la raison. Aucune conception de la raison ne pouvant avoir pour effet de nous présenter une chose comme bonne ou mauvaise, aucune ne peut agir sur notre volonté; les penchants seuls de la sensibilité le pouvant, tout motif d'action en émane; il n'y a donc que les penchants de la sensibilité qui puissent agir sur notre volonté; les idées de la raison en sont incapables. Que peut la raison? Le bien révélé par l'instinct et désiré par le penchant, la raison peut déterminer les moyens, nous éclairer sur les suites, et quelquefois, en considérant les choses sous une face plutôt que sous une autre, exciter ou ralentir le désir, mais voilà tout; sans la sensibilité, l'homme demeurerait parfaitement indifférent à toutes choses, et il n'existerait pour lui aucun motif d'agir. Donc la raison ne peut pas plus être le mobile des déterminations que le principe des distinctions morales: seconde objection des philosophes instinctifs contre la raison.

Vous voyez, messieurs, que, de ces deux préoccupations, l'une contre l'égoïsme, l'autre contre la raison, il résultait que c'était dans les penchants de notre nature que les philosophes instinctifs devaient chercher tout à la fois et la source des idées du bien et du mal moral, et le mobile des déterminations vertueuses; ils devaient donc repousser tout ensemble et le système égoïste, qui résout la notion du bien moral dans celle de notre bien et ramène à l'amour de soi toute détermination, et le système rationnel, qui place également dans la raison et la source des notions et le mobile des déterminations morales.

Maintenant, messieurs, voici ce qui arrive quand on

cherche dans les penchants de notre nature l'idée du bien moral et le mobile qui nous détermine à poursuivre ce bien. A chaque penchant ou à chaque tendance de notre nature correspond un objet qui plaît à ce penchant et vers lequel il nous pousse. A ce titre, cet objet est bon, car ce qui nous agrée est bon. Or, si cela est vrai de tous les penchants de notre nature, et il est impossible de le contester, il en résulte qu'il y a pour nous autant de biens différents qu'il y a en nous de penchants distincts. Aux penchants personnels correspondent certains biens, aux penchants bienveillants certains autres biens ; et, comme il y a une foule de penchants personnels distincts, et une foule de penchants bienveillants distincts, cela fait une foule de biens, qui le sont tous au même titre ; tous agréent en effet à quelque penchant de notre nature, et nous sommes poussés vers tous par quelque instinct de notre constitution. Il y a donc une parfaite égalité de nature entre tous ces biens, et une parfaite égalité d'autorité entre tous ces penchants.

Maintenant, messieurs, figurez-vous un philosophe instinctif, figurez-vous Smith, Hume, Hutcheson, venant chercher parmi tous ces biens divers, qui le sont tous au même titre, et parmi tous ces penchants, qui ont tous la même autorité, venant chercher, dis-je, parmi tous ces biens, le bien moral, c'est-à-dire le bien suprême, le bien qui l'est plus que tous les autres, puisque tous les autres doivent lui être sacrifiés, et parmi tous ces penchants, le motif moral, le motif souverain, celui devant lequel tous les autres doivent plier, celui qui impose des devoirs, celui qui oblige, et imaginez leur embarras. Il fallait absolument, parmi tous ces biens divers, en trouver un qui eût quelque droit à être

placé par-dessus tous les autres et à être appelé le véritable bien; il fallait absolument, parmi tous ces penchants, en découvrir un qui eût quelque titre à être obéi de préférence à tous les autres, et qu'on pût appeler obligatoire. Ici le système instinctif rencontrait son véritable écueil; aussi est-ce en présence de cet écueil qu'il s'est partagé, et en cherchant à l'éviter qu'il a revêtu une double forme. En effet, dans cette situation difficile, les philosophes instinctifs ont pris l'un un parti, l'autre un autre; le type de ceux qui ont pris le premier parti, c'est Smith; le type de ceux qui ont pris le second, c'est Hume; on n'en a pas pris, on ne pouvait en prendre un troisième.

Comment Smith s'est-il tiré de la difficulté? le voici: entre tous ces biens égaux, il en a tout simplement choisi un, et il a déclaré que ce bien était le bien moral ou le vrai bien; puis, parmi tous ces penchants égaux, adoptant celui qui, dans la nature humaine, correspond à ce bien, il l'a proclamé le motif moral, le motif qui doit avoir la prépondérance en nous. Telle a été la solution de Smith.

Mais à quel signe Smith a-t-il reconnu dans ce bien particulier le véritable bien, et dans le mobile qui nous pousse vers ce bien le motif moral? Quand on a bien approfondi la doctrine de Smith, on trouve qu'en dernière analyse sa seule réponse à cette question est celle-ci : c'est que ce bien, et, par conséquent, le penchant qui nous y pousse, coïncident avec ce que le sens commun appelle le bien d'une part, et le devoir de l'autre. Écartez toutes les raisons spécieuses par lesquelles Smith cherche à justifier le privilége qu'il accorde à ce bien particulier, vous trouverez qu'en définitive la préférence qu'il lui donne n'a d'au-

tre appui que cette coïncidence, et qu'elle est le signe auquel il se fie pour reconnaître dans la fin de l'instinct sympathique le véritable bien moral.

Vous vous souvenez, messieurs, que j'ai nié cette coïncidence, et que Smith lui-même a reconnu qu'elle n'était point complète; mais admettons-la : qu'est-ce que le sens commun? c'est l'intelligence humaine, chez vous, chez moi, chez tous les hommes; si donc le sens commun affirme que le bien particulier vers lequel nous pousse l'instinct sympathique est le véritable bien, il faut que l'intelligence humaine aperçoive dans ce bien particulier quelque chose qui le rende supérieur à tous les autres, ou, dans l'instinct sympathique qui nous y pousse, quelque titre à être obéi de préférence à tout autre mobile. Mais si l'intelligence humaine a ce pouvoir dans le commun des hommes, à plus forte raison l'avait-elle dans un philosophe aussi distingué que Smith; au lieu donc de nous renvoyer au sens commun, il eût été plus simple de nous dire ou le titre du bien sympathique à être préféré, ou celui de l'instinct sympathique à être obéi. Si Smith ne l'a pas fait, messieurs, c'est qu'il n'a pu le faire. Ainsi, sa raison pour considérer le bien sympathique comme le véritable bien est un pur paralogisme; elle ne fait que déplacer la question et en renvoyer la solution au sens commun, lequel ne saurait faire la preuve que Smith ne fait pas, car cette preuve est impossible.

Le parti pris par Hume et par Hutcheson est tout différent. La raison pour laquelle ils reconnaissent dans les biens particuliers, vers lesquels nous poussent certains penchants, le véritable bien, est celle-ci : c'est qu'un instinct spécial, qu'ils créent dans l'esprit humain, est agréablement affecté par ces biens particu-

liers et par les penchants qui nous y poussent, tandis qu'il est désagréablement affecté par les autres biens et les autres penchants de notre nature. Ainsi, il y a dans notre nature beaucoup de penchants divers et de biens correspondants; tous ces penchants et tous ces biens seraient parfaitement égaux, s'il n'existait en nous un penchant qui a pour objet propre tous ces penchants et tous ces biens, et auquel les uns paraissent bons parce qu'ils lui agréent, et les autres mauvais parce qu'ils lui déplaisent; et, comme ce penchant est précisément le sens moral, il s'ensuit que ce qui lui agrée est le bien moral, et ce qui lui déplaît le mal moral. Telle est la solution de Hume et de Hutcheson.

Comme ce penchant nouveau est tout à fait de la création des philosophes qui l'admettent, rien n'était plus facile que de faire coïncider ses décisions avec celles du véritable principe des distinctions morales, et si Hutcheson ne l'a pas fait, Hume, plus habile, n'y a pas manqué. Ce système peut donc échapper à l'objection de la non-coïncidence, la première que nous ayons faite à celui de Smith; mais il n'échappe pas à la seconde. En effet, ce sens moral introduit par Hume et Hutcheson est encore un penchant; et si c'est un penchant, le bien vers lequel il nous pousse est un bien particulier de notre nature, et ce bien n'a point de supériorité sur les autres; d'un autre côté, le sens moral, n'étant qu'un penchant, est égal à tous les autres; il n'a donc pas plus d'autorité; il ne saurait donc en communiquer aux penchants qui lui agréent, ni en ôter aux penchants qui ne lui agréent pas. La seule chose qu'on puisse dire, c'est que les penchants qui agréent au sens moral peuvent trouver en lui un appui que les autres n'y trouvent pas. En d'autres termes, nous se-

rons, si l'on veut, poussés vers certains biens, non-seulement par les penchants dont ces biens sont les objets propres, mais encore par le penchant moral à qui ces penchants agréent. Mais qu'importe? pour être double, cette impulsion n'en a pas plus d'autorité, car l'autorité n'est pas dans la force. La supériorité de force ne résulte pas même de l'hypothèse, car souvent deux penchants nous poussent vers une chose, et un seul vers une autre, et le penchant unique l'emporte sur les deux autres réunis. En sorte que l'hypothèse du sens moral n'est pas plus heureuse que l'autre, et n'explique pas davantage à quel titre un certain bien doit être poursuivi, et un certain penchant de notre nature obéi, de préférence à tous les autres, ce qui est la difficulté fondamentale du système instinctif.

Telles sont, messieurs, les deux formes qu'à prises le système instinctif, et vous voyez que sous l'une et l'autre il est impuissant à rendre compte des faits moraux de la nature humaine. D'une part, il n'y a aucun penchant réel de la nature humaine dont les impulsions coïncident exactement avec les décisions de la faculté morale, et le système instinctif ne peut arriver à cette coïncidence que par la création arbitraire, et contraire aux faits, d'un penchant ou d'un sens moral. D'autre part, même après la création de ce penchant spécial, le système instinctif échoue à expliquer la véritable nature des notions morales. Car il lui est impossible de rendre compte de l'autorité que possède le motif moral et de la légitimité exclusivemet attachée au bien moral, ce qui l'oblige à nier ou à défigurer les notions de loi, d'obligation, de devoir, de droit, et toutes celles qui en dépendent.

Voilà, messieurs, en très-peu de mots, et le résumé

des principes fondamentaux du système instinctif, et la réfutation de ce système, en ne le considérant qu'en lui-même, et en se bornant à lui demander compte des notions dont tout système moral doit expliquer l'origine et la formation.

Maintenant, pour arriver à une appréciation plus exacte de la doctrine instinctive, il faut quitter ce point de vue purement négatif, et, plaçant le système en présence de la réalité qu'il a la prétention d'exprimer, montrer par où il la représente et par où il la défigure. C'est le seul moyen, comme je vous l'ai déjà dit plusieurs fois, de découvrir les prétextes de ce système dans la nature humaine, et de séparer d'une manière sûre les éléments vrais et les éléments faux qu'il contient. Il est inutile, pour procéder à cette confrontation, de vous remettre sous les yeux le tableau des faits moraux de la nature humaine; je l'ai déjà, à plusieurs reprises, déroulé devant vous, et recommencer serait inutile et fastidieux. Vous avez présentes à l'esprit, et la réalité d'une part, et l'image qu'en donne le système instinctif de l'autre; vous saisirez donc sans peine la portée des observations que je vais vous soumettre.

Sur trois modes de détermination que l'observation constate en nous, vous savez, messieurs, que le système égoïste en supprime deux. Il méconnaît également et ce premier fait, que la raison s'élève à la conception d'un bien absolu, supérieur au nôtre, et ce second fait, que les penchants de notre nature aspirent à leurs objets respectifs comme à leurs fins dernières, et sans aucune vue de la satisfaction et du plaisir que ces objets produiront en nous. L'erreur psychologique du système instinctif est moins étendue; car, sans nier la détermination égoïste, il rétablit la détermination

instinctive, et ne méconnaît que la détermination rationnelle. Précisément parce que le système égoïste n'a vu que la détermination égoïste, il l'a parfaitement décrite, et a mis dans une éclatante lumière toute l'importance en nous de ce mode de détermination. Les philosophes de l'école sentimentale ont rendu à la philosophie le même service relativement à la détermination instinctive : non-seulement ils l'ont admirablement distinguée de la détermination égoïste, mais ils ont fait ressortir dans toute son étendue le rôle considérable des penchants primitifs et secondaires dans le développement de la nature humaine, et fort avancé la branche importante de la psychologie qui a pour objet cette partie obscure et délicate de notre constitution. Là est la gloire des philosophes qui ont professé le système instinctif; et c'est en grande partie à la méprise fondamentale dans laquelle ils sont tombés qu'ils doivent de l'avoir recueillie. S'ils avaient reconnu la détermination rationnelle comme ils ont reconnu la détermination instinctive, ils ne se seraient point vus dans la nécessité de tirer de l'instinct l'explication de phénomènes qui n'en viennent pas, et ils l'auraient moins profondément étudié.

Le système égoïste, supprimant deux modes de nos déterminations, a dû rendre compte, par le seul qu'il laissât subsister, de tous les faits et de toutes les notions morales de notre nature : entreprise monstrueuse, et dont l'issue ne pouvait revêtir aucune apparence de succès. Celle à laquelle les philosophes instinctifs se sont trouvés condamnés par la suppression de la détermination rationnelle, répugnant beaucoup moins au sens moral de l'humanité, devait conduire à des résultats beaucoup plus susceptibles de l'abuser. Qu'on dise

aux hommes qu'ils sont incapables de désintéressement, la proposition les choque, parce qu'elle est directement contraire au témoignage de la conscience. Mais qu'une doctrine admette le désintéressement et se borne à soutenir qu'il a son principe dans le sentiment et non dans la raison, l'humanité ne trouve rien dans cette prétention qui la blesse; car, si le désintéressement est pour toutes les consciences un fait très-évident, la source d'où il émane est cachée et ne se révèle qu'à l'investigation du philosophe. Or cette prétention est précisément celle du système instinctif. Admettant le désintéressement comme fait, il coïncide avec le sens commun de l'humanité; méconnaissant la détermination rationnelle, il lui reste à expliquer par devant les philosophes le désintéressement par l'instinct, puis, le système rationnel introduisant une explication opposée, à réfuter cette explication. Telle a été la double tâche imposée aux philosophes instinctifs par la suppression de la détermination rationnelle. Je rappelle qu'elle n'a rien qui choque le sens commun; j'ajoute que, quoique aussi impossible à mener à fin que celle de l'égoïsme, elle pouvait ne pas le paraître. Beaucoup de faits sont de nature à attirer l'esprit vers cette solution du problème moral, et beaucoup d'autres semblent la confirmer, quand ils ne sont pas soigneusement analysés. En un mot, la doctrine sentimentale repose sur des vues erronées, mais qui contiennent assez de vérité pour séduire de bons esprits. C'est ce mélange de vérité et d'erreur dans les idées fondamentales du système instinctif qu'il s'agit de démêler. Je le ferai en très-peu de mots et en me bornant aux points capitaux.

En premier lieu, messieurs, tous les philosophes instinctifs admettent le fait des déterminations désinté-

ressées, et tous en rendent compte par le désintéressement des penchants de notre nature; en d'autres termes, le type de la détermination désintéressée est à leurs yeux la détermination instinctive. Le prétexte et le vice de cette doctrine sont également faciles à apercevoir. Si, par désintéressement, on entend simplement l'absence du motif égoïste, à coup sûr il y a désintéressement dans la détermination instinctive; car, en cédant à un penchant, nous n'avons en vue que l'objet particulier vers lequel il nous pousse, et nullement, comme dans la détermination égoïste, la plus grande satisfaction de notre nature. Il y a donc absence d'égoïsme dans notre intention, et, à ce titre, on a le droit de dire qu'elle est désintéressée. Mais est-ce-là, messieurs, le véritable désintéressement? Tant s'en faut; car celui-là est purement négatif, et il y en a un autre qui est positif, et dont le type ne se trouve que dans la détermination morale. Dans la détermination instinctive, le désintéressement n'est que l'absence du motif intéressé; dans la détermination morale, le désintéressement est le sacrifice de ce motif. Au fond, dans la détermination instinctive, le mobile est personnel; seulement l'agent l'ignore; tandis que, dans la détermination égoïste, il ne l'ignore pas; dans la détermination morale, au contraire, le mobile est impersonnel, et l'agent le sait. Ici se révèle le véritable désintéressement. Pour être pure d'égoïsme, la détermination instinctive n'en contient pas le contraire; le contraire de l'égoïsme ne se rencontre que dans la détermination morale; là seulement, il y a sacrifice du moi à ce qui n'est pas lui; là seulement s'accomplit ce phénomène remarquable d'un être qui s'intéresse à un bien qui n'est pas le sien, et qui le poursuit alors

même qu'il exige le sacrifice du sien. Il n'y a pas dévouement possible dans la détermination instinctive; il y a toujours dévouement dans la détermination morale, alors même que le bien absolu coïncide avec le bien personnel; car c'est en vue du premier et non du second que la détermination est prise. Ainsi, le système instinctif a raison de considérer la détermination instinctive comme désintéressée; mais il a tort de prendre ce désintéressement pour le véritable. La notion du véritable désintéressement reste inexpliquée dans ce système, et vous voyez la part du vrai et celle du faux dans ce premier dogme fondamental de la doctrine instinctive.

Le même mélange de vérité et d'erreur se rencontre dans cet autre dogme fondamental, que la raison est incapable de découvrir aucun bien, et que cette découverte est le privilége exclusif de l'instinct. Sans aucun doute, ce n'est pas la raison, mais l'instinct, qui me révèle ce que désire ma nature et ce qui lui agrée; et tant que le mot *bien* n'a pas d'autre sens, l'opinion des philosophes instinctifs est exacte. Elle l'est donc dans le cercle de l'égoïsme, comme dans celui de l'instinct, quoique la raison intervienne dans l'égoïsme; car l'intervention de la raison dans l'égoïsme est purement empirique. Que fait la raison dans l'égoïsme? Elle s'applique aux différents objets déclarés bons par l'instinct, et, dégageant la circonstance commune par laquelle ils sont bons, qui est que notre nature les désire et qu'ils lui plaisent, elle concentre dans cette circonstance l'idée de bien, dispersée par l'instinct sur tous les objets qui la possèdent. La raison, dans l'égoïsme, ne crée donc pas, elle ne fait que dégager; l'instinct ne lui fournit pas seulement tous les éléments du bien, il lui en four-

nit encore l'idée ; en d'autres termes, le bien, pour l'égoïsme, c'est ce que ma nature désire, et c'est l'instinct qui lui apprend que ma nature désire certaines choses, et quelles sont les choses qu'elle désire. Jusque-là donc le système instinctif est vrai, et il le serait complétement si c'était là tout. Mais, l'idée de ce qui plaît à ma nature et de ce qu'elle désire ainsi formée, la raison ne s'arrête pas; elle passe outre, et conçoit que tout a une fin, que l'homme en a une, et que, la fin de tout étant le bien absolu, la fin de l'homme, qui en est un élément, est à ce titre bonne en elle-même. Ici la raison cesse d'être empirique, c'est-à-dire de résumer ce que l'instinct lui a donné; elle crée; car ni la conception universelle que tout a une fin, ni l'équation absolue de l'idée de fin et de celle de bien, ni l'application à l'homme de ces deux conceptions, ne sont données par l'instinct. De telles conceptions, étant universelles et absolues, dépassent tout ce que l'instinct peut nous révéler, et ne peuvent émaner que de la faculté qui conçoit l'universel, c'est-à-dire de la raison intuitive. Or, messieurs, ces conceptions sont des faits incontestables de notre nature, et elles engendrent une idée du bien, absolue comme elles, d'où émane à son tour une idée de notre bien, parfaitement différente de celle qui sort et qui seule peut sortir de l'instinct. Voilà, messieurs, ce que les philosophes instinctifs n'ont pas vu. Ce qu'ils n'ont pas vu davantage, c'est que, si la raison consent à la définition du bien donnée par l'instinct, c'est à ce seul titre qu'elle coïncide avec sa vraie définition conçue *a priori*. En effet, l'idée que l'homme a une fin, et que cette fin est son véritable bien, une fois conçue, il devient évident à notre raison que ce que désire la nature de l'homme est précisément cette fin; et c'est pourquoi

notre raison accepte l'équation de notre bien et de ce que désire notre nature ; elle n'est vraie que par là ; et c'est quand elle l'a acceptée, et parce qu'elle l'a acceptée, que notre raison se sert de l'instinct pour déterminer quelle est notre fin; car si c'est la raison seule qui peut nous révéler que nous avons une fin et que cette fin est notre bien, ce sont les instincts seuls qui nous révèlent les éléments de cette fin, c'est-à-dire les différents buts spéciaux dont elle se compose. Voilà, messieurs, ce qui a trompé surtout les philosophes instinctifs. Ils ont bien vu que, si notre nature ne parlait pas, que si elle ne se révélait pas par les penchants, la raison ne pourrait deviner quelle est sa fin, ni par conséquent son bien. Mais ils n'ont pas vu que la raison ne pouvait lire cette révélation dans nos penchants qu'à la condition de savoir que nous avons une fin, que cette fin est notre bien, et que nos penchants doivent la révéler: trois idées que le spectacle de nos penchants ne peut lui donner, parce qu'il ne les contient pas, et qu'il faut par conséquent qu'elle tire de son propre sein. Ainsi, loin qu'il soit vrai de dire que la raison est incapable de découvrir aucun bien, il est vrai de dire, au contraire, que d'elle seule émane l'idée du bien. La raison pose l'idée du bien en soi, et en déduit l'idée du nôtre et de tout être possible, plus la méthode à suivre pour déterminer en quoi consiste le bien d'un être donné : voilà ce qu'elle fait *a priori* et sans l'instinct. Après quoi elle devient empirique, et, appliquant à l'homme cette méthode qu'elle a conçue, elle interroge les penchants de notre nature, qui lui révèlent en quoi consiste notre bien ou quels sont les éléments spéciaux de notre fin : voilà ce qu'elle fait *a posteriori* et avec le secours de l'instinct. Supprimez ces conceptions de la

raison intuitive, et bornez-vous à appliquer empiriquement la raison à l'instinct, vous apprendrez ce que désire notre nature, mais rien de plus; car c'est là tout ce que dit l'instinct. Quant à savoir si ce que désire notre nature est notre véritable bien ou même est un bien, non-seulement vous ne l'apprendrez pas, mais vous n'imaginerez pas même de poser la question ; car cette question présuppose l'idée du bien que vous n'aurez pas. L'idée du bien est déjà un paralogisme dans la philosophie de l'instinct et dans celle de l'égoïsme ; car elle n'est point contenue dans les éléments de la nature humaine qu'elles reconnaissent.

Il vous est aisé maintenant d'apercevoir ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans cette opinion des philosophes instinctifs, que tout bien est relatif. D'abord cela est faux du bien absolu : car ce qui est relatif à la nature de Dieu, c'est-à-dire de l'être nécessaire, n'est point relatif. Cela est faux, en second lieu, du bien moral : car, quelle que soit la nature d'un être intelligent et libre, il est absolument bien qu'il aille à sa fin. La proposition ne peut donc s'appliquer qu'aux biens particuliers des différents êtres, et encore, dans cette application, elle n'est exacte qu'à moitié ; car, dans la notion du bien particulier d'un être, tout n'est point relatif. Ce qui n'est point relatif, mais absolu, dans cette notion, c'est l'idée même du bien ; car, n'y eût-il aucun être, ou la nature de tous les êtres fût-elle changée, il resterait vrai que la fin d'un être est son bien. Ce qui n'est point absolu, mais relatif, dans cette notion, c'est la nature même de cette fin ou de ce bien; car, changez la nature d'un être, vous changez par cela même sa destination ou son bien ; faites que la nature de l'abeille devienne celle de l'homme, le bien de l'abeille

change et devient celui de l'homme, et réciproquement. Tout bien particulier est donc relatif; mais il y a dans tout bien particulier un élément qui ne l'est pas, celui-là même qui lui communique le caractère de bien, savoir ce fait d'être la fin d'un être, et, par conséquent, une fraction du bien en soi ou de l'ordre universel. Si je n'évitais avec le plus grand soin toute expression scolastique, je dirais, messieurs, que tout bien particulier est relatif par sa matière et absolu par sa forme; mais je ne vois pas ce qu'une telle expression prêterait de clarté à une idée parfaitement simple en elle-même. L'assertion de Hume, que tout bien est relatif, est donc à moitié vraie et à moitié fausse, et c'est là le caractère nécessaire et commun de toutes les maximes fondamentales d'une philosophie qui, dans l'explication des phénomènes de notre nature, ne tient point compte de tous les éléments qui la composent.

On retrouve ce caractère dans la troisième maxime fondamentale de la philosophie instinctive, que la raison ne peut agir sur notre volonté, et que le désir seul a le pouvoir, et, par conséquent, le privilége de la déterminer. Il est certain que, tant que la raison n'a pas conçu le bien absolu, rien n'étant bien pour nous qu'à ce titre que nous le désirons, rien ne peut déterminer notre volonté que le désir. En d'autres termes, avant la découverte du bien absolu, nous ne pouvons agir qu'en vue de l'un des biens particuliers auxquels nous poussent nos penchants, ou qu'en vue de notre plus grand bien, c'est-à-dire de la plus grande satisfaction de tous nos penchants. Or, dans le premier cas assurément, c'est toujours à un de nos penchants primitifs que nous obéissons; et dans le second, c'est à ce penchant de formation secondaire, qu'on appelle l'amour de soi.

Avant la découverte du bien absolu, le système instinctif a donc raison : rien n'agit sur notre volonté que nos penchants; et, comme il nie que jamais cette découverte se fasse, il est conséquent d'affirmer que jamais la raison n'agit sur notre volonté. Mais si l'on rétablit le fait nié de la conception du bien absolu, le fait, également nié, de l'action de la raison sur la volonté se retrouve; en effet, le jour où le bien absolu est compris, ce jour-là apparaît un nouveau motif d'agir, qui est l'obligation; car ce bien nous apparaît comme légitime en soi et devant être fait. Dès lors se déploie sur notre volonté une troisième action, également distincte et de l'action des penchants primitifs et de celle du penchant de formation secondaire, qu'on appelle l'amour de soi. On peut bien, comme l'ont fait les philosophes instinctifs, nier ce troisième mode d'action ; mais alors il faut effacer de la langue ces mots, *devoir*, *droit*, *obligation*, ou dire qu'ils ne représentent que les impulsions de l'intérêt personnel ou de l'instinct. Or, nous avons mis le système de l'intérêt personnel et le système instinctif aux prises avec ces notions, et nous avons vu de quelle manière ils s'en sont tirés. Ils s'en sont si peu tirés, que j'ai prouvé l'impuissance de l'un et de l'autre à rendre compte de ces notions, et démontré que toutes leurs tentatives n'aboutissaient qu'à des interprétations incompatibles avec celles que leur donne le sens commun. Ainsi, pour nier qu'une idée nous détermine, il faut nier que l'obligation nous détermine; pour nier que l'obligation nous détermine, il faut nier le fait d'obligation; pour nier le fait d'obligation, il faut nier le sens des mots *droit*, *devoir*, *loi*, c'est-à-dire qu'il faut nier la langue, et l'intelligence humaine que la langue représente. Voilà ce

qu'exige la maxime que la raison n'agit pas sur la volonté. Il est donc vrai que, dans le cercle des faits admis par les deux systèmes, rien de ce qui agit sur la volonté ne vient de la raison. Mais le cercle de ces faits n'est pas celui des faits de la nature humaine : on trouve dans la nature humaine et l'idée du bien absolu, et l'obligation qui y est attachée; et, ce mode de détermination retrouvé, il reste vrai que la raison agit sur la volonté par l'autorité des lois universelles qu'elle promulgue. Voilà, messieurs, ce qu'il y a de vrai et de faux dans ce troisième dogme fondamental; et vous pouvez remarquer que le vrai sort toujours des faits réels qu'il admet, et le faux de l'absence des faits également réels qu'il ne reconnaît pas.

Il me serait facile, messieurs, de vous signaler d'autres méprises dans le tissu de la doctrine instinctive; mais ce détail serait inutile : car toutes se rattachent de près ou de loin aux trois que je viens de vous signaler, et qui en sont comme la source et le principe.

Si vous voulez maintenant considérer ces trois erreurs fondamentales et chercher comment les philosophes instinctifs y sont tombés, il vous sera aisé de voir qu'elles n'en font qu'une, et que toute la fausseté de leur doctrine provient de cette seule circonstance, qu'ils ont méconnu le rôle de la raison dans les phénomènes moraux de la nature humaine.

Mais cette erreur elle-même dérive d'une autre plus profonde, et qu'il ne sera pas inutile de vous signaler, ne fût-ce que pour vous montrer encore une fois jusqu'à quel point la vraie solution du problème moral, comme de tout problème philosophique, dépend d'une psychologie exacte.

Cette erreur fondamentale, messieurs, n'est autre

que celle-là même qui sert de point de départ à la philosophie de Locke, renouvelée en France par Condillac, à savoir que l'expérience est l'unique source de toutes nos idées premières, et que le rôle de la raison dans l'intelligence humaine se borne à déduire et à induire, c'est-à-dire à raisonner.

Le raisonnement, messieurs, tout le monde le sait, est essentiellement infécond. Aller du même au même, ou du tout à la partie, voilà son rôle, et il ne peut rien mettre dans la conséquence qu'il n'ait trouvé implicitement contenu dans le principe. Si donc la raison n'est que le raisonnement, il est absurde de lui demander compte des notions originales qui sont dans l'esprit ; elle n'en peut être le principe ; et, comme la notion du bien est incontestablement du nombre, il est absurde de chercher dans la raison l'origine de cette notion ; il faut recourir à la faculté de notre nature d'où émanent les idées premières, c'est-à-dire, dans l'hypothèse de Locke et de tous les philosophes empiriques, à l'observation.

Mais, messieurs, que peut atteindre, que peut saisir l'observation ? Uniquement les faits qui se passent en nous et dont nous avons conscience, et ceux que nos sens perçoivent au dehors. Or, enfermez-vous dans ce cercle, et cherchez-y l'explication de l'idée du bien : il est évident que vous ne lui en trouverez d'autres que celle que les philosophes instinctifs lui ont assignée. Votre conscience vous dira que vous avez des désirs, que vous souffrez quand ils ne sont pas satisfaits, que vous éprouvez du plaisir quand ils le sont ; vos sens vous montreront au dehors les objets de ces désirs et les différents moyens à prendre pour vous les approprier. Voilà tout ce que l'observation pourra fournir de

données à la solution du problème ; et de ces données sortira nécessairement cette idée, que le bien n'est autre chose que ce que désire notre nature, et qu'il est impossible de trouver au mot un autre sens raisonnable.

Et, en effet, messieurs, comme je vous le montrais tout à l'heure, la véritable idée du bien est une conception *a priori*, ou, pour mieux dire, le résultat de plusieurs conceptions *a priori* de la raison intuitive, et nullement une donnée de la faculté empirique. Pour qui méconnaît cette source supérieure d'idées, la véritable idée du bien est une énigme. Il reste à demander à la faculté empirique un sens à mettre sous ce mot; et le seul qu'elle puisse fournir, je le répète, est celui-là même que la philosophie instinctive et égoïste lui a donné.

Voilà, messieurs, la véritable source de toutes les méprises de la philosophie instinctive, ou, pour mieux dire, la véritable source de la philosophie instinctive elle-même. C'est ce qui vous explique, dans les philosophes qui l'on professée, cette impossibilité où on les voit de comprendre que la raison puisse rien découvrir ni rien créer en morale, et cette assertion si souvent répétée par eux, que la raison est une faculté essentiellement secondaire, à laquelle l'initiative d'aucune idée ne peut appartenir, et dont le rôle se borne, le bien posé, à chercher les meilleurs moyens de l'atteindre. C'est que, dans la raison, ils ne voyaient, avec tous les empiristes, que le raisonnement, et considéraient l'expérience comme la source exclusive de nos idées premières. Aussi, prenez tous les philosophes instinctifs l'un après l'autre, ceux-là, du moins, qui ont émis des opinions métaphysiques, et vous les verrez tous imbus de cette doctrine. Forcé de se rendre

compte de quelques-unes des notions qui dérivent de la raison intuitive, Hutcheson crée des sens spéciaux pour en expliquer l'existence en nous ; Hume, ne pouvant s'en rendre compte par l'expérience, les dénature ou les rejette ; Jacobi, enfin, ne consent dans ses derniers jours à dépouiller la sensibilité du privilége de nous révéler le bien, que quand il a compris, grâce aux analyses profondes de la philosophie de Kant, le phénomène de la raison intuitive et l'aptitude de cette faculté à nous donner des idées originales. Ainsi, en rapportant à cette source élevée l'erreur de la philosophie instinctive, je ne me fonde pas seulement sur l'intime connexion qui existe entre la solution sentimentale du problème moral et la solution empirique du problème de l'origine de nos connaissances ; mon assertion repose encore sur les opinions mêmes des philosophes instinctifs, empiriques en métaphysique comme en morale, et, de leur aveu même, empiriques en morale, parce qu'elles l'étaient en métaphysique.

Ce que je viens de dire ne s'applique pas seulement à la morale instinctive, mais également, et avec une exactitude historique et théorique encore plus grande, à la morale égoïste. En effet, messieurs, la morale égoïste est celle-là même qui dérive rigoureusement de la philosophie empirique. Ce qui la distingue de la morale instinctive, c'est qu'elle accepte complétement et franchement toutes les conséquences de cette philosophie. L'empirisme, supprimant les conceptions *a priori* de la raison, supprime la véritable notion du bien ; cette notion supprimée, reste que le bien soit la satisfaction des désirs de notre nature. L'égoïsme adopte sans la moindre hésitation cette conséquence, et définit la morale la recherche de notre plus grand

bonheur ou de la plus grande satisfaction de nos désirs. La morale instinctive n'est pas si hardie, ou si ignorante des faits qui, dans notre nature, répugnent à cette conclusion. Elle remarque qu'une telle morale supprime le désintéressement et ramène toute détermination humaine à un calcul de bonheur personnel ; elle s'effraye de cette conséquence ; elle ne peut se refuser à la distinction évidente des déterminations morales et des déterminations égoïstes. Il y a un bien dont nous tenons compte dans notre conduite, et qui n'est pas le nôtre : voilà le fait évident, le fait certain, par-dessus lequel passent les philosophes égoïstes, et que ne consentent point à méconnaître les philosophes instinctifs. Expliquer ce fait, et cependant ne point renoncer au point de départ de la morale empirique, que rien ne peut être bien à nos yeux que ce que désire notre nature, voilà le problème impossible en face duquel se placent les philosophes instinctifs. Comment ils pensent le résoudre, vous l'avez vu, messieurs ; comment ils échouent dans cette tentative, malgré la subtilité de leurs théories, je vous l'ai montré. Tous viennent se briser sur cet écueil inévitable contenu dans les termes mêmes du problème : Le seul caractère du bien étant d'être désiré par moi, trouver un bien qui ne soit pas relatif à moi, qui ne soit pas le mien, qui ne soit pas personnel. Ainsi, la morale égoïste se résigne aux conséquences de la philosophie empirique, la morale instinctive ne s'y résigne pas et cherche à y échapper ; voilà toute la différence, mais l'une et l'autre sont filles de cette philosophie.

Je viens de vous montrer, messieurs, la source principale d'où découle la morale instinctive. Mais, indépendamment de cette cause première, plusieurs autres

ont concouru à jeter d'excellents esprits dans cette solution du problème et à leur en déguiser la fausseté. Je vais, en finissant, vous en indiquer quelques-unes.

La première et la principale est, sans contredit, cette coïncidence, que je vous ai déjà tant de fois signalée et expliquée, des buts de l'instinct, de l'égoïsme et de la vertu. Je ne saurais me lasser de le répéter : la raison ne pousse pas l'homme dans un sens, l'égoïsme dans un autre, et l'instinct dans un troisième ; tout au contraire, ce que désire l'instinct, l'égoïsme bien entendu le conseille, et ce que l'égoïsme bien entendu conseille, la raison morale le prescrit. Cet accord fondamental dans les trois directions a toujours été une puissante cause d'illusion en morale, et à toutes les époques il a eu pour effet de déguiser aux philosophes égoïstes et instinctifs le vice de leurs solutions du problème. De quoi s'agit-il en morale, ont dit de tous temps les philosophes égoïstes? De trouver la véritable loi de la conduite humaine. Or, à quel signe reconnaîtrons-nous cette loi? A ce signe, qu'elle expliquera toutes les déterminations dont cette conduite se compose. C'est ce que fait l'intérêt bien entendu. Donc, l'intérêt bien entendu est la règle, la loi cherchée de la morale. Parmi les buts de la conduite humaine, disent les philosophes instinctifs, citez-nous en un, vers lequel nous ne soyons point poussés par un penchant, ou citez-nous un penchant dont l'objet ne soit pas un des buts de la conduite humaine, et nous conviendrons que l'instinct n'explique pas tout et qu'il faut recourir à un autre principe. Vous nous parlez du bien d'autrui, mais la sympathie nous y pousse ; de l'ordre, mais la sensibilité l'adore ; du dévouement, de la vertu, mais tout cœur généreux palpite à ces nobles noms. Voilà,

messieurs, les raisonnements dont sont remplis les monuments de la philosophie égoïste et instinctive, et l'on conçoit qu'ils aient paru sans réplique aux partisans de ces deux systèmes. Et toutefois, messieurs, la réponse est bien simple; et, de même que je ne me lasse point de reconnaître la coïncidence qui les fonde, je ne me lasserai point de redire que cette coïncidence, que j'explique et que je justifie, ne prouve rien. En effet, messieurs, le problème moral est beaucoup plus complexe que ne le supposent ceux qui la regardent comme concluante, et leur illusion à cet égard vient précisément de ce qu'ils n'aperçoivent ce problème que sous l'une de ses faces. La solution du problème moral, pour être vraie, ne doit pas seulement rendre compte des buts vers lesquels on voit la conduite humaine dirigée; elle doit aussi rendre compte de tous les motifs divers par lesquels la nature humaine est réellement déterminée à les poursuivre, et de tous les titres divers auxquels l'intelligence humaine les trouve et les déclare bons. C'est, par exemple, un fait, que le bonheur de nos semblables n'est point pour nous une chose indifférente, et que, ce bonheur, souvent nous le voulons. Il suit de là qu'au nombre des buts réels de la conduite humaine, on doit compter le bien d'autrui, et que tout système moral serait faux, qui laisserait sans aucune explication la poursuite par l'homme de ce but. Mais s'ensuit-il qu'un système moral sera complet en ce point, par cela seul qu'il nous aura montré, ou qu'il existe en nous un instinct qui nous pousse aveuglément au bien d'autrui, ou que, le bien d'autrui important au nôtre, il est de notre intérêt de le ménager? En aucune façon : car, d'une part, nous sommes réellement déterminés à respecter le

bien d'autrui par trois motifs : notre sympathie nous y pousse, notre intérêt bien entendu nous le conseille, et la raison morale nous le prescrit; et, d'autre part, le bien d'autrui nous paraît bien à trois titres différents: comme désiré par un penchant, comme condition de la plus grande satisfaction de notre nature, et enfin comme élément du bien en soi, c'est-à-dire de la fin absolue des choses. Si l'homme est conduit à respecter le bien de ses semblables par ces trois motifs, et si ce but est bon à ses yeux à ces trois titres, il est évident que tout système qui n'expliquera le respect du bien d'autrui que par un de ces trois motifs, ou la bonté reconnue de ce but que par une de ces trois raisons, sera incomplet, et ne contiendra pas la vraie solution du problème moral. Il est évident, de plus, qu'à l'épreuve, cette insuffisance du système se trahira : car il ne pourra rendre compte, ni des faits qu'il aura négligés, ni des notions correspondantes à ces faits dans le sens commun et dans la langue. Voilà, messieurs, ce que n'ont point vu les philosophes égoïstes et instinctifs, et c'est pourquoi ils se sont laissé prendre à l'argument de la coïncidence, qui ne prouve rien. Tout système moral doit rendre compte, non-seulement du but réel des déterminations humaines, mais de la nature même de ces déterminations, c'est-à-dire des motifs et des idées au nom desquels elles sont prises.

Une autre chose que les philosophes égoïstes et instinctifs n'ont pas vue, c'est que cette coïncidence, dont ils arguent, présuppose en partie la détermination morale, qu'ils méconnaissent, et toutes les notions *a priori* qui engendrent cette détermination; car cette coïncidence est postérieure à l'introduction de ces notions dans l'intelligence et en résulte. Supprimez, en effet,

ces notions, ou supposez que la raison ne s'y fût jamais élevée : dès lors l'instinct, et, par conséquent, l'égoïsme, se trouvent rétrécis, et n'ont pas l'étendue et la portée dont on se fait un titre pour absorber en eux le motif moral. Et, en effet, messieurs, pour citer des exemples, qui ne voit que la condition de cet amour de l'ordre, qui se développe dans notre sensibilité, est la conception, sinon claire, au moins confuse, de l'ordre, par la raison intuitive? qui ne s'aperçoit que le plaisir délicieux qui accompagne le dévouement et la vertu, présuppose la vertu et le dévouement, lesquels présupposent la conception du bien impersonnel? qui ne comprend, en un mot, que si la Providence a déposé dans notre sensibilité des penchants destinés à nous rendre agréables certains buts que la raison seule peut concevoir, il faut, pour que ces penchants s'éveillent, que ces buts aient été préalablement conçus, et qu'ainsi il est absurde d'arguer du développement actuel de ces penchants en nous à l'inutilité de l'intervention de la raison pour poser ces buts et nous conduire à les poursuivre? Ce que serait l'instinct, ce que seraient les calculs de l'intérêt bien entendu, et à quelle conduite ces deux mobiles détermineraient l'humanité, sans la présence dans l'humanité de l'élément rationnel et moral, il serait difficile peut-être de le déterminer avec précision; mais il est de la dernière évidence que, dans cette hypothèse, ni l'instinct, ni l'intérêt bien entendu, ne pourraient rendre, comme ils le peuvent dans l'homme tel qu'il est, les buts de la morale.

Une autre cause, messieurs, qui a concouru, avec l'harmonie fondamentale que je viens de signaler, à égarer les philosophes instinctifs aussi bien que les égoïstes, c'est la forme sous laquelle ils se sont posé le

problème moral : forme qui, pour être la plus ordinaire, n'en est pas moins très-mauvaise, et conduit à une méthode très-capable d'égarer.

Il y a deux manières, messieurs, de comprendre et d'entreprendre la recherche morale. La première est celle que je reproche à la plupart des moralistes d'avoir adoptée. Ce qu'ils cherchent, messieurs, c'est l'origine des idées de bien et de mal, de droit et de devoir, d'approbation et de désapprobation, en un mot, des différentes notions morales en nous. C'est ainsi et sous cette forme qu'ils posent la question. Si vous voulez vous en souvenir, je l'ai posée autrement. Je me suis demandé d'abord quels étaient tous les motifs réels des déterminations humaines; puis, ce premier problème résolu, quel était, parmi ces motifs, celui qui fondait les notions morales. Évidemment, en procédant de l'une ou de l'autre manière, on peut arriver au résultat cherché; mais il est aisé de voir qu'il y a bien plus de chances d'erreur dans la voie ordinaire que dans la mienne. En effet, quand on se demande quels sont tous les motifs réels et distincts des déterminations humaines, on pose une question de fait; il s'agit de pénétrer dans la conscience de l'homme, d'observer comment et à quels titres il se résout dans les circonstances diverses et multipliées de la vie, et de recueillir de cette suite d'observations les différents motifs distincts qui dictent ses déterminations. Il est presque impossible qu'une telle recherche ne soit pas impartiale, et il y a beaucoup de chances pour qu'elle aboutisse à un résultat vrai; car, d'une part, que veut-on? découvrir toutes les manières possibles dont la volonté humaine peut être déterminée; or, nul motif ne peut engager à dénaturer la solution d'une telle question; et, d'une autre part, comme

il est évident que tous les motifs distincts de détermination agissent nécessairement sur la volonté d'un individu dans un espace de temps assez court, une observation un peu persévérante ne saurait manquer d'arriver assez promptement à les démêler et à les constater. Maintenant, ces motifs trouvés, que reste-t-il à faire? Il reste à examiner lequel, parmi ces motifs, donne naissance aux notions morales, lequel, en d'autres termes, peut rendre compte de la véritable acception des mots qui les expriment dans la langue. Or, comme on a sous les yeux une liste complète, et dans l'esprit une idée précise, de tous ces motifs, on ne voit pas comment on pourrait se méprendre sur celui qui réellement les explique, et qui, par conséquent, est le véritable motif moral.

Il y a donc bien des chances d'arriver à la vérité en suivant cette voie; on ne saurait même y apercevoir qu'une seule cause d'erreur, qui est une observation incomplète des phénomènes. En est-il ainsi lorsqu'on procède de l'autre façon? Je suis loin, messieurs, de le penser.

D'où part, en effet, cette autre méthode? De ce fait, qu'il existe dans l'intelligence humaine des notions morales, et dans le langage des mots qui représentent ces notions; et de là, sans intermédiaire aucun, elle passe à la recherche de l'origine de ces notions. Or, en procédant ainsi, messieurs, savez-vous ce qui peut arriver? Je vais vous le dire. Tout étant très-complexe dans l'homme, et tout y étant néanmoins dans une parfaite harmonie en vertu de cette coïncidence que je vous ai signalée, on y rencontre bien des faits qui sont parallèles et cependant très-distincts : ainsi l'instinct, le devoir, l'égoïsme sont parallèles, et pourtant il y a loin de

l'un à l'autre de ces motifs; il y a plus, ils concourent très-souvent, et pourtant, dans cet accord, chacun reste soi. Il est donc très-possible que le moraliste, rencontrant d'abord, ou ce motif de détermination qu'on appelle l'instinct, ou cet autre qu'on appelle l'égoïsme, et observant que les actes auxquels il nous pousse sont dans beaucoup de cas ceux-là mêmes que l'humanité proclame moralement bons, il est très-possible, dis-je, que le moraliste, frappé de cette coïncidence, s'arrête et se laisse prendre à l'idée qu'il a peut-être rencontré la solution du problème. Ne trouverez-vous pas naturel que, partant de là, il se mette incontinent à vérifier si cette présomption est fondée, et que, cherchant, sous la préoccupation de sa découverte, tous les cas où les notions du bien et du mal s'appliquent, il arrive à se démontrer, car le fait est exact et il désirera qu'il le soit, que la coïncidence qu'il a remarquée est constante et se retrouve dans tous les cas? Et, la coïncidence une fois constatée, ne trouverez-vous pas tout simple encore qu'il n'aille pas plus loin dans ses observations, qu'il regarde sa recherche comme terminée, et qu'il conclue immédiatement de la coïncidence que les mots bien et mal ne représentent que le double fait, ou de l'intérêt bien et mal entendu, comme l'a fait Hobbes, ou de l'utilité et de la nuisibilité, comme l'a fait Hume, ou de la sympathie et de l'antipathie du spectateur impartial, comme l'a fait Smith, et que, par conséquent, l'égoïsme ou l'instinct est le véritable principe des déterminations et la véritable source des notions morales? Tels sont, messieurs, les inconvénients de la méthode que je vous signale. J'ai voulu les développer pour vous montrer combien la solution des questions peut dépendre de la manière dont on les

pose; et il est si vrai que cette méthode a pu contribuer à l'erreur des philosophes instinctifs, que je n'ai guère fait, en vous en indiquant la pente, que décrire la marche suivie par Hume et Smith dans l'exposition et la démonstration de leurs systèmes.

A ces causes d'illusion, il faut en ajouter encore une, messieurs, qui sera la dernière que je vous indiquerai: c'est la spontanéité des conceptions morales et la forme sous laquelle elles pénètrent d'abord, et continuent le plus souvent d'exister, dans les esprits.

Il n'en est point, messieurs, des vérités qui nous sont données par la raison intuitive comme de celles que nous devons à la raison déductive. Le procédé qui conduit à ces dernières étant volontaire et successif, nous en avons une conscience vive et distincte qui ne nous permet pas de nous méprendre sur leur origine rationnelle; en outre, ces vérités, étant le fruit laborieux de l'analyse, sont de leur nature claires et parfaitement déterminées. Au contraire, les vérités intuitives sont moins une conquête qu'une révélation; comme elles sont les conditions de toutes les autres, et que sans elles le monde nous eût été inintelligible, il fallait qu'elles nous fussent données, et Dieu ne pouvait en livrer la découverte aux hasards de notre liberté et de notre paresse. Aussi a-t-il rendu cette découverte indépendante de notre volonté et de la capacité comme de l'activité de notre entendement. Elle a lieu chez tous les hommes, chez les plus stupides comme chez les plus intelligents; elle s'accomplit sans aucune intervention de l'attention ni de la volonté; une fois faite, il n'est pas besoin que la mémoire en conserve les résultats, car elle se renouvelle et se répète toutes les fois qu'il en est besoin, et toujours avec la même spontanéité et la même facilité;

en sorte que, ne mettant rien du nôtre dans cette opération, ni soins, ni travail, ni volonté, nous ne remarquons pas même qu'elle s'accomplisse en nous, et jouissons de ses fruits comme de l'air que nous respirons, sans nous en apercevoir, et sans savoir ni d'où, ni comment ils nous arrivent. Aussi personne ne se souvient d'avoir acquis les vérités intuitives, et les philosophes, en les rencontrant parmi les éléments de nos connaissances, s'aperçoivent seuls qu'elles ont dû l'avoir été. Eux seuls aussi remarquent leur universalité : car elles ne se montrent point naturellement sous cette forme. Nous ne commençons point par les concevoir en elles-mêmes, et ne continuons point par les appliquer à tel ou tel cas particulier : au contraire, c'est toujours à propos d'un cas particulier, et enveloppées sous la forme de jugements particuliers, qu'elles se révèlent à nous ; et la plupart des intelligences les laissent sous cette enveloppe, et ne dégagent jamais la vérité universelle impliquée dans ces jugements. Aussi demeurent-elles confuses et pour ainsi dire inconnues au plus grand nombre des hommes, en elles-mêmes ; tous leurs jugements les supposent, les renferment, les impliquent, et cependant ils les ignorent.

Ce que je viens de dire des vérités intuitives en général, est vrai, messieurs, des conceptions fondamentales de la morale en particulier, et c'est là une des causes qui ont le plus contribué à tromper les philosophes instinctifs. L'apparente spontanéité avec laquelle nous jugeons les actions, leur a paru une preuve certaine que la raison était étrangère à ces jugements, et qu'ils étaient le fruit de l'instinct. L'obscurité, dans la plupart des consciences, des idées du bien et du mal en soi impliquées dans ces jugements particuliers, les

a confirmés dans cette double conviction; car, d'après l'idée qu'ils se formaient des jugements rationnels, tout jugement de cette nature devait être l'application à un cas particulier d'une vérité générale préconçue; et ici, et cette vérité, et le raisonnement qui l'aurait appliquée, échappaient; au lieu que les jugements par instinct sont de leur nature particuliers, et ne peuvent être justifiés. En troisième lieu, l'impossibilité de retrouver aucune trace, et d'assigner la date de la première apparition des jugements moraux en nous, leur a paru un autre signe incontestable que ces jugements dérivent de l'instinct; car l'instinct n'a point de date, il naît avec nous; tandis que la raison ne se développe qu'après l'enfance, et par des progrès qui peuvent être observés. Enfin, messieurs, cette circonstance que nulle créature humaine n'est dépourvue de sens moral; cette autre, que les jugements moraux devancent dans beaucoup de cas l'intervention de la réflexion; cette autre enfin, que la mémoire et l'expérience n'y ont point toute la part que l'hypothèse d'une origine rationnelle semblerait impliquer, tout a dû contribuer à tromper les philosophes instinctifs. Plus tard, messieurs, quand je vous aurai décrit en détail la formation des notions fondamentales de la morale, vous comprendrez encore mieux toutes ces analogies, et vous verrez à côté les différences radicales qu'une analyse sévère y découvre Il me suffit pour le moment d'avoir indiqué les premières, et je termine ici ce que j'avais à dire sur les systèmes instinctifs. J'aborderai les systèmes rationnels dans la prochaine leçon.

VINGT ET UNIÈME LEÇON.

SYSTÈME RATIONNEL. — PRICE.

MESSIEURS,

Après avoir soumis à notre examen la solution égoïste et la solution sentimentale du problème moral, nous arrivons enfin aux doctrines qui ont cherché la règle de la conduite humaine où elle est véritablement, c'est-à-dire dans les conceptions de la raison. C'est vous dire assez que les systèmes qui vont nous occuper ont beaucoup plus approché de la véritable solution du problème que ceux que nous avons examinés jusqu'à présent. Avant d'entamer l'exposition et la critique détaillée des principaux de ces systèmes, je dois vous rappeler quels sont les véritables termes de la question qu'il s'agit de résoudre, quelles solutions lui ont données les deux classes de systèmes que nous avons épuisées, et à quels caractères se distinguent celles que lui donnent les systèmes qui nous restent à examiner, et que j'ai rangés sous la dénomination générale de systèmes rationnels.

La conscience qu'ils sont libres et intelligents inspire à tous les hommes la conviction qu'il y a pour eux une règle de conduite, c'est-à-dire que la vie a un but, qu'il leur a été donné de découvrir avec leur intelligence, et vers lequel il leur est imposé de marcher avec leur liberté.

Quelle est cette règle, voilà ce que la morale a pour objet de déterminer. A chaque instant nous attestons cette règle, nous l'imposons aux autres, nous la reconnaissons pour nous-mêmes. Vingt fois par jour, en effet, nous disons : cela est bien, cela est mal ; cela doit être fait, cela doit être évité; jugements qui impliquent que nous croyons à une règle de conduite que notre intelligence conçoit et que nous sommes tenus de poursuivre. Car nous ne conseillons pas seulement aux autres de faire ce qui est bien, et nous ne jugeons pas seulement qu'il est convenable à nous de le faire; nous disons aux autres : cela est bien, donc cela doit être fait; et ce que nous disons aux autres, nous nous l'adressons à nous-mêmes. Les deux jugements, cela est bien, et cela doit être fait, n'en font qu'un dans notre esprit : il suffit qu'une conduite porte à nos yeux le caractère du bien, pour que nous nous sentions obligés de la tenir.

Il semblerait, messieurs, puisque nous portons à chaque instant ces jugements, qu'il n'y ait rien au monde de plus déterminé dans notre esprit que les idées du bien et du mal. Il implique, en effet, que nous n'ignorions pas en quoi le bien et le mal consistent, quand nous portons avec tant d'assurance, sur la conduite de nos voisins, sur la nôtre, sur celle des personnages de l'histoire, ces jugements absolus : cela est bien, cela est mal, cela doit être fait, cela doit être évité. Et pourtant il est évident que les idées représentées par ces mots *bien* et *mal* sont précisément ce qu'aspirent à déterminer et les nombreux systèmes dont je vous ai déjà entretenus et ceux dont il me reste à vous parler. Cette apparente contradiction ne doit pas, du reste, vous étonner ; elle règne sur toutes les idées fondamentales de l'esprit humain ; nos jugements les plus fami-

liers impliquent les notions que cherche la philosophie, et qu'elle ne saurait se flatter jusqu'ici d'avoir nettement déterminées. Qu'y a-t-il de plus vulgaire que ces jugements : cela est beau, cela est laid? et qui ne croirait qu'ils impliquent dans l'esprit de tous les hommes des idées nettes sur les qualités représentées par ces deux mots? et pourtant, autant de systèmes, autant d'opinions, sur la véritable nature de ces qualités. Nous disons à chaque moment : cela est vrai, faux, certain, probable ; et pourtant, depuis qu'il y a des philosophes, on dispute sur la nature de la vérité et de la certitude. Nous ne cessons de dire : cela est ; et qui sait ce qu'est l'être? de répéter : cela n'est pas ; et qui sait ce qu'est le néant? Interrogez les systèmes de philosophie sur l'être? ils vous répondront par des opinions très-diverses, dont aucune ne vous convaincra.

Vous voyez que les jugements du sens commun sur le bien et sur le mal, sur le vrai et sur le faux, sur le beau et sur le laid, sur l'être et sur le non-être, ces jugements si simples, sans lesquels tous nos raisonnements manqueraient de point de départ, sans lesquels on peut dire que nous ne pourrions nous conduire, ni par conséquent vivre, vous voyez que ces jugements impliquent dans l'esprit de tous les hommes certaines idées, et que néanmoins, quand les philosophes s'occupent de déterminer ces idées, ils se divisent, et aboutissent à une foule d'opinions et de systèmes différents.

Et toutefois, messieurs, cette contradiction n'est qu'apparente ; une circonstance l'explique, c'est que toutes ces idées primitives et fondamentales sont des notions de la raison intuitive ; or, c'est la nature de ces notions, que la conception confuse n'en soit refusée à personne, et que la conception claire n'en puisse être

obtenue qu'au prix d'une analyse d'autant plus difficile que le procédé de la raison intuitive est plus immédiat et plus familier. Ainsi, ce que cherchent les philosophes n'est pas ce que possèdent déjà tous les hommes par cela seul qu'ils sont hommes ; ce que cherchent les philosophes, c'est, en morale, l'idée précise cachée sous ce mot *bien*. Or cette idée précise n'existe pas dans l'esprit des hommes quand ils prononcent les jugements : cela est bien, cela est mal. Ils reconnaissent, sans doute, dans les actions qu'ils jugent ainsi, la présence ou l'absence d'une certaine qualité. Mais entre reconnaître la présence ou l'absence de cette qualité, et donner une définition précise de cette qualité, il y a loin ; la différence qui existe entre ces deux choses est précisément l'intervalle qui sépare le sens commun de la philosophie. Telle est la notion qu'ont tous les hommes du bien et du mal, que, si vous donnez de ces deux qualités une définition fausse, elle est assez claire pour qu'ils puissent reconnaître qu'elle est fausse, mais pas assez pour qu'ils puissent, à la place de cette définition fausse, substituer la véritable. C'est ce qui explique à la fois comment, d'une part, le bon sens est l'écueil où viennent se briser les systèmes les plus élaborés de la philosophie, et le tribunal dont les plus superbes sollicitent la sanction, et comment, d'autre part, le sens commun ne saurait tenir lieu de la philosophie. Il y a longtemps que j'ai développé fort au long toutes ces idées sur les rapports du sens commun et de la philosophie, et ce n'est pas ici le lieu de m'y arrêter. Tout ce qui m'importe, c'est que vous voyiez bien ce que nous savons tous en morale, et ce qu'il reste à trouver par delà ce que nous savons. Ce qui reste à trouver est précisément ce que les philosophes ont cherché dans ces systèmes

que nous parcourons, et ce que nous venons chercher à notre tour; et, ce qu'ils ont cherché et ce que nous cherchons après eux, c'est l'idée précise représentée dans les jugements du sens commun par ces mots *bien* et *mal*, par ces expressions, *ce qui doit être fait* et *ce qui doit être évité*. C'est, en effet, là le problème moral tout entier; car les véritables règles de la conduite humaine ne peuvent sortir que d'une idée vraie et précise du bien qui en est le but. C'est donc devant ce problème que nous nous sommes placés, et à le résoudre avec précision que nous avons dû avant tout consacrer nos efforts.

Or, nous avons remarqué une chose, messieurs, c'est que toute détermination de la volonté humaine renferme trois éléments, l'acte même de la détermination, son but, et le motif par lequel nous sommes engagés à poursuivre ce but. C'est là, pour me servir de l'expression consacrée, la forme de toute détermination. Or, de ces trois éléments, évidemment il en est un qui reste le même dans tous les cas: c'est l'acte de la volonté qui se résout; les deux autres seuls, à savoir le but et le mobile, peuvent varier d'une détermination à une autre. Dans la variation de ces deux éléments vient donc se résoudre tout ce qui constitue les différents modes de nos déterminations.

S'il en est ainsi, messieurs, il est évident que c'est dans l'étude des déterminations humaines et de leurs différents modes qu'on doit rencontrer l'explication de ce en quoi consistent le bien et l'obligation de le faire. En effet, que désigne le mot *bien?* un but; que désigne le mot *obligation?* le motif en vertu duquel ce but doit être poursuivi. Il y a donc une détermination de la volonté humaine qui a pour caractère spécial d'avoir pour

but ce que désigne le mot *bien*, et pour motif ce que désigne le mot *obligation*. La révélation de l'idée précise cachée sous chacun de ces mots ne peut donc sortir que de l'analyse exacte de ce mode spécial de nos déterminations, lequel mode ne peut à son tour être découvert que par une recherche et une classification préalables de tous les modes possibles de nos déterminations.

Or, en étudiant les phénomènes moraux de l'esprit humain, nous avons reconnu que, quelque nombreuses que puissent être les déterminations de la volonté, toutes se ramenaient cependant à trois formes seulement, ou, ce qui revient au même, que notre volonté n'était réellement déterminée que par trois mobiles, et n'aspirait qu'à trois buts véritablement distincts.

S'il en est ainsi, messieurs, deux conséquences s'ensuivent : la première, que le mode de détermination dont le but est le bien et le mobile l'obligation, est nécessairement un de ces trois modes; et la seconde, que, quand les philosophes ont cherché quel était le but de détermination représenté par le mot *bien*, et le motif de détermination représenté par le mot *obligation*, il leur a été impossible d'imaginer, pour résoudre cette question, plus de trois systèmes distincts. S'il n'existe, en effet, que trois buts distincts des déterminations humaines et que trois mobiles de ces déterminations, il était impossible qu'ils imaginassent un système qui n'allât pas chercher la solution de la question dans l'un ou dans l'autre de ces trois modes de détermination. Donc, *a priori*, étant données la nature humaine et une description complète des phénomènes de la volonté, la philosophie ne pouvait rencontrer que trois solutions distinctes de la question morale : la solution égoïste, la solution instinctive et la solution rationnelle. Pour ar-

river à la vraie solution du problème, il suffisait donc d'examiner ces trois solutions, et de voir laquelle des trois le résolvait véritablement.

C'est précisément là, messieurs, la tâche que je me suis imposée, et que j'ai déjà en partie remplie. Des trois solutions possibles du problème, j'ai examiné les deux premières, et montré qu'elles ne le résolvaient pas. En quoi consiste précisément chacune de ces deux solutions, et par quelles raisons ai-je cru devoir les rejeter : voilà, messieurs, avant de passer à la troisième et dernière, ce que je dois vous rappeler en très-peu de mots.

Le système égoïste estime que, quand nous disons : cela est bien, ce mot *bien* ne désigne autre chose que la plus grande satisfaction ou le plus grand bonheur de notre nature ; et, conséquemment à cette première opinion, il ne voit, dans ce qu'on appelle *obligation*, que le mobile même qui nous pousse à ce plus grand bonheur ou à cette plus grande satisfaction de notre nature, c'est-à-dire ce désir de formation secondaire, qui résume tous nos désirs primitifs, et qu'on appelle l'amour de soi. Telle est la solution égoïste du problème moral.

De quelle manière ai-je réfuté cette solution ? La voici : j'ai montré, en premier lieu, qu'entre les jugements moraux que porte réellement le sens commun, et ceux qu'il devrait porter, s'il entendait par le mot *bien* le plus grand bonheur de notre nature, il n'y avait pas coïncidence ; ou que, si cette coïncidence existait, elle ne pouvait être visible que pour une intelligence extrêmement élevée, qui aurait admirablement connu et calculé tous les moyens de bonheur; et, comme il est de fait qu'une foule d'individus, tout à fait incapables de ces calculs, portent ces jugements, il s'ensuit que

quand bien même la coïncidence serait démontrée, l'explication ne serait pas vraie. J'ai montré, en second lieu, que si, par *bien*, dans les jugements moraux, nous entendions notre plus grand bien à nous, nous aurions conscience que nous l'entendons ainsi, et que notre intelligence, avant de les porter, cherche à apprécier le rapport des choses à notre plus grand bonheur. Or, loin d'avoir cette conscience, nous avons la conscience du contraire. La coïncidence des faits intérieurs manque donc encore plus que celle des faits extérieurs. Telle a été ma première réfutation de l'égoïsme. La seconde a été celle-ci : c'est que la détermination égoïste a pour mobile le désir de notre propre bien, et que ce mobile n'est pas obligatoire, car ce que nous désirons ne nous apparaît pas comme devant être fait. Ainsi, confrontant la solution égoïste avec les jugements du sens commun, j'ai montré, d'une part, qu'il n'y a pas coïncidence entre ce qu'entend par *bien* l'égoïsme, et ce qu'entend par *bien* dans les jugements moraux le sens commun; et, d'une autre part, que le bien affirmé par les jugements moraux est un bien obligatoire, tandis que le mobile égoïste ne l'est pas. Voilà la solution égoïste du problème moral et voilà les motifs qui m'ont engagé à la rejeter.

En quoi consiste maintenant la solution instinctive du même problème? Le voici. Les philosophes instinctifs prétendent que, ce que ce mot *bien* désigne dans les jugements moraux, c'est tout simplement l'objet propre d'un certain penchant de notre nature, et que le mobile désigné par le mot *obligation* n'est autre chose que ce penchant même; seulement, parmi les philosophes instinctifs, les uns ont désigné comme étant ce penchant l'un de ceux dont tout le monde reconnaît

l'existence dans notre nature; tandis que les autres, avouant que la tendance d'aucun de ces penchants ne pouvait coïncider avec le bien, ont créé, pour rendre compte de la poursuite de ce but, un penchant nouveau et vulgairement ignoré, mais dont l'existence leur a semblé démontrée par la réalité même de ce but. J'ai réfuté cette seconde solution du problème moral exactement de la même manière que la solution égoïste. J'ai montré que, non-seulement un penchant de notre nature était incapable d'obliger, mais qu'il ne pouvait avoir une autorité supérieure à aucun autre, et qu'à ce premier titre la solution instinctive du problème moral était inadmissible. J'ai montré, en second lieu, que, si les buts réunis de tous les penchants de notre nature pouvaient à toute force coïncider avec le but représenté par le mot *bien* dans les jugements moraux, du moins l'objet particulier d'un de ces penchants ne pouvait, en aucune manière, suffire à cette coïncidence, et que Smith lui-même l'avait reconnu de la sympathie, le moins incapable peut-être de soutenir cette épreuve; qu'à la vérité les philosophes instinctifs qui, prenant le bien moral tel qu'il est, en ont fait l'objet d'un penchant spécial de leur création, avaient mis leur système à l'abri de cette seconde objection, mais que leur solution reste exposée à la première, qui suffit pour la détruire : car, quelque élevé que puisse être l'objet du nouveau penchant qu'ils inventent, nous ne sommes toujours déterminés à le poursuivre que par ce penchant; or, ce penchant reste, par sa nature, égal à tous les autres, et ne saurait pas plus qu'eux être obligatoire. Telle a été ma réfutation de la solution instinctive.

Après vous avoir ainsi rappelé et notre point de

départ et le chemin que nous avons parcouru, il est temps maintenant de poursuivre, et d'arriver à la troisième solution possible, c'est-à-dire à la solution rationnelle du problème moral. Je vais vous dire en deux mots en quoi elle consiste.

Il y a cela de commun, messieurs, entre tous les systèmes rationnels possibles, que tous considèrent l'idée du bien, telle qu'elle est impliquée dans les jugements moraux du sens commun, comme unec onception *a priori* de la raison. Quelle que soit donc, selon ces systèmes, l'idée cachée sous le mot *bien*, tous reconnaissent que ce n'est ni l'instinct ni l'expérience qui nous la donnent, mais qu'elle émane de la raison intuitive. Un autre dogme commun à tous les systèmes rationnels, c'est que, à l'idée du bien telle qu'elle est conçue par la raison, se trouve immédiatement attachée l'idée d'obligation, en sorte que, par cela seul que nous concevons le bien, nous connaissons qu'il est de notre devoir de le faire.

Tous les systèmes rationnels s'accordent donc, et sur l'origine de l'idée du bien, qu'ils rapportent à la raison *a priori*, et sur la nature du motif qui s'y attache, motif purement rationnel, et qui est celui-là même que représente le mot *obligation*; tous s'accordent par conséquent à ne reconnaître, ni dans la détermination instinctive, ni dans la détermination égoïste, le type de la détermination morale, et, par conséquent, à rejeter comme fausses et la solution égoïste et la solution instinctive du problème qui a pour objet de découvrir les véritables éléments de cette détermination. Aux yeux des philosophes rationnels, ni l'idée de la plus grande satisfaction de tous les penchants de notre nature, ni celle de l'objet spécial de l'un quelconque de

ces penchants, n'équivalent à l'idée du bien. Tous pensent que ce mot représente une autre idée, qu'il n'est donné qu'à la seule raison de concevoir, et qui, à peine conçue, nous apparaît comme obligatoire. Voilà ce qu'il y a de commun entre tous les philosophes rationnels, et ce qui caractérise la solution qu'ils donnent au problème moral.

Ce qui les distingue, messieurs, c'est que, pour les uns, l'idée du bien est simple et irréductible, tandis qu'aux yeux des autres elle ne l'est pas. Pour ceux-là, en d'autres termes, la notion du bien n'est ni une idée complexe qu'on puisse décomposer, et définir par les idées particulières qu'elle contient, ni la traduction d'une idée plus élevée dans laquelle on puisse la résoudre et par laquelle on puisse l'expliquer; à leur sens, tout ce qu'on peut dire du bien est de le nommer; l'idée en est plus claire que toute autre par laquelle on essayerait de la traduire, et toutes les explications qu'on cherche à en donner n'ont pour effet que de l'obscurcir. Pour les philosophes qui adoptent cette manière de voir, le problème de la nature du bien est promptement résolu; à la question : *qu'est-ce que le bien?* ils répondent que c'est le bien; et il ne s'agit plus pour eux que de déterminer en quelles choses il se rencontre, comment il est conçu, et de quels phénomènes cette conception est accompagnée. En sorte que tous les systèmes de cette espèce, identiques sur la nature du bien, qu'ils ne définissent pas, ne peuvent plus différer entre eux que sur des points accessoires. Aussi considérerai-je tous ces systèmes comme n'en formant qu'un, et les embrasserai-je dans une seule et même critique. Cudworth, Price, et les philosophes de l'école écossaise proprement dite, sont au nombre des philo-

sophes qui ont embrassé cette opinion. Les systèmes rationnels qui adoptent l'idée opposée sont au contraire très-distincts les uns des autres. Admettant, en effet, que l'idée du bien est réductible dans une ou plusieurs autres, et que, par conséquent, elle est définissable, les auteurs de ces systèmes ne s'entendent pas sur cette définition, et, chacun donnant la sienne, il en résulte une grande variété de doctrines. Ainsi, pour Wollaston, *bien* veut dire *vrai*, et cette conduite est moralement bonne, qui est conforme à la vérité. Pour Malebranche, au contraire, le bien, c'est l'ordre, et la moralité consiste à se conduire conformément à l'ordre. Elle consisterait, selon Clarke, à se conduire conformément aux rapports qui existent entre les choses; et conformément à la nature des choses, selon les Stoïciens. Wolf pense que l'idée de bien se résout dans celle de perfection, et Ferguson dans celle d'excellence. Il sera temps, quand j'en viendrai à l'examen de cette classe de systèmes, de vous indiquer les solutions différentes qu'a reçues la question morale dans ce point de vue; mon seul objet, en ce moment, c'est de vous faire comprendre le fondement de la classification que j'établis entre les philosophes rationnels. Cette classification repose sur ce fait, que, parmi ces philosophes, les uns considèrent l'idée du bien comme une idée tout aussi simple que celles de temps ou d'espace, et, par conséquent, se refusent à la définir et l'abandonnent à sa propre clarté; tandis que les autres, partant de l'idée contraire, acceptent le problème de la définition du bien, et aboutissent à une grande variété de solutions.

Mon dessein, messieurs, est de vous présenter successivement quelques échantillons de ces deux espèces de systèmes. C'est par des exemples que je vous ai fait

connaître le véritable esprit des morales instinctive et égoïste; je persisterai dans cette méthode, et c'est par des exemples que je vous initierai à l'intelligence de la morale rationnelle. Mais, au lieu que je me suis laissé aller à de longs développements sur les systèmes égoistes et instinctifs, je m'efforcerai d'être rapide dans l'exposition et dans la critique des doctrines rationnelles. L'étendue qu'a prise, en quelque sorte malgré moi, cette partie préliminaire de mon cours, commence à m'effrayer, et cette considération seule suffirait pour m'engager à la concision. Heureusement, cette rapidité plus grande, que je désire, et que vous devez souhaiter comme moi, les progrès qu'a faits notre recherche me la permettent. Peu de mots suffiront pour vous expliquer ma pensée.

Je vous le rappelais tout à l'heure, messieurs : nous nous sommes proposé un double but dans cette recherche préliminaire ; le premier, d'examiner les différents systèmes qui, d'une manière ou d'une autre, ont méconnu ou altéré le vrai principe de la morale, c'est-à-dire la loi obligatoire de la conduite humaine; le second, d'arriver, à travers la critique de ces systèmes, à démêler nous-mêmes d'une manière plus nette et à poser d'une manière plus précise cette loi dont le droit naturel doit sortir tout entier. Or, messieurs, quelle est l'essence du système rationnel? C'est de rapporter à la raison intuitive l'origine de l'idée du bien. Mais sur quoi peut se fonder le système rationnel pour arriver à ce résultat? Nécessairement sur les caractères du bien, tel qu'il est impliqué dans les jugements moraux, et sur la nature des seules idées que puissent nous en donner l'instinct et la raison empirique. Tous les systèmes rationnels nient donc nécessairement la capacité

de l'instinct et de la raison empirique à nous révéler le véritable bien; tous rejettent donc, comme ne remplissant pas l'idée de ce bien, et le bien instinctif et le bien égoïste. Voilà ce que tout système rationnel nie nécessairement. Et maintenant, que reconnaît-il non moins nécessairement? Il reconnaît que le bien, tel qu'il est impliqué dans les jugements moraux, est obligatoire et impersonnel, c'est-à-dire qu'il a l'autorité d'une loi, et qu'il n'est pas seulement bien par rapport à l'individu, mais en soi; car tels sont les caractères qui forcent l'intelligence à en attribuer la révélation à la raison intuitive. Mais, messieurs, nous sommes déjà parfaitement édifiés sur tous ces points; car nous les avons établis, et fort au long, dans la critique à laquelle nous avons soumis les systèmes égoïstes et instinctifs. Or si, d'une part, tous ces points nous sont démontrés, et si, de l'autre, sur tous ces points toutes les doctrines rationnelles sont unanimes, il est parfaitement inutile que nous exposions et examinions en détail les parties de ces doctrines qui s'y rapportent, d'autant mieux que nous serons obligés de revenir sur toutes ces vérités et de les établir scientifiquement, quand nous poserons pour notre propre compte les bases de la morale. Il ne reste donc qu'un point sur lequel les doctrines rationnelles se divisent, et par lequel elles puissent altérer les véritables bases de la morale, et ce point est en même temps le seul qui ne soit pas encore déterminé pour nous, et sur lequel nous puissions n'être point d'accord avec ces doctrines; ce point, c'est la question de la nature du bien. Qu'est-ce que le bien? quelle idée représente ce mot dans les jugements moraux? est-ce une idée simple, indéfinissable, ou bien une idée définissable, réductible dans une autre? et, dans cette der-

nière hypothèse, quelle est cette idée? Voilà tout le débat entre les philosophes rationnels, et voilà aussi la seule chose qu'il nous importe à nous-mêmes de savoir et d'apprendre. Sur tous les autres points, nous sommes fixés ou près de l'être. Nous avons écarté une foule d'erreurs, et dégagé une grande partie des vérités fondamentales de la morale; un seul problème important reste, et c'est celui-là; car, comment démêler les véritables règles de la conduite humaine, si nous ignorons en quoi consiste le bien, c'est-à-dire l'idée suprême dont toutes ces règles doivent sortir? Ainsi, messieurs, notre recherche s'est singulièrement simplifiée, et c'est parce qu'elle s'est simplifiée que nous n'avons à exposer et à examiner sérieusement les systèmes rationnels que sur un point : ce qui nous permettra d'être beaucoup plus rapides dans cette partie de notre revue historique que dans les précédentes.

Ces observations faites, j'arrive, messieurs, aux doctrines rationnelles, en commençant par celles de la première catégorie, c'est-à-dire par celles qui considèrent l'idée du bien comme simple et irréductible.

J'ai choisi de préférence, pour vous donner une idée vraie et complète de ces doctrines, le système de Price, philosophe anglais qui a vécu dans le XVIIIe siècle, et dont l'ouvrage intitulé : *Revue des principales questions de la morale*, est antérieur de plusieurs années au premier ouvrage de Reid, chef de l'école écossaise. La préférence que j'accorde à la doctrine morale de Price sur celles, tout à fait de même nature, des philosophes de cette école, n'est pas fondée seulement sur cette antériorité; elle l'est encore et principalement sur le mérite intrinsèque de l'exposition de Price, supérieure par l'étendue et la force à celles de Reid et de Stewart.

Price n'est pas le premier qui, en Angleterre, ait adopté et professé cette forme du système rationnel. Avant lui, un autre Anglais, Cudworth, avait soutenu la même opinion en opposition au système de Hobbes. Les idées de Cudworth peuvent se résumer en très-peu de mots. Il croyait que les notions de bien et de mal ne viennent ni des sens ni de l'expérience : ce qui veut dire qu'elles ne viennent ni de l'instinct, ni de la raison tirant de l'instinct l'idée de notre plus grand bien. Selon lui, la raison conçoit les idées de bien et de mal d'une manière immédiate, à l'occasion des actions humaines, absolument comme, à l'occasion des événements, elle conçoit l'idée de cause, ou celle d'espace à l'occasion des corps. Mais, de même qu'en voyant un fait et en concevant qu'il a une cause, nous ne tirons pas l'idée de la cause de celle du fait, bien que la seconde soit l'occasion de la première, de même, selon Cudworth, les idées de bien et de mal ne sortent pas pour nous du spectacle des actions; mais le spectacle des actions les éveille en nous, où elles sont, et où, une fois conçues, elles s'universalisent. D'où vient que ces idées se trouvent en nous? C'est, selon Cudworth, que notre raison est une émanation de l'entendement divin, qui est leur siége naturel et éternel. Vous reconnaissez dans cette doctrine celle que développa d'une manière si admirable Platon dans l'antiquité. Selon cette doctrine, les idées universelles et absolues du bien et du mal, du beau et du laid, du vrai et du faux, existent de toute éternité dans la raison divine. Émanation de cette raison suprême, la nôtre conserve en ce monde un souvenir confus de ces idées; elles dorment en nous tant qu'aucune occasion extérieure ne vient les exciter; mais le flot des phénomènes qui

s'écoulent sous les yeux de l'entendement ne tarde pas à les éveiller; alors elles s'appliquent aux choses, et leur donnent un sens et des caractères qu'elles n'ont point par elles-mêmes. C'est la doctrine des idées, sous sa forme, sinon la plus sévère, du moins la plus ingénieuse : car elle ne se borne pas à reconnaître en nous la présence de ces idées, elle explique encore pourquoi et comment elles y sont. En renouvelant ce système, Cudworth atteignait le but qu'il avait principalement en vue, celui de sauver les idées morales du caractère de relativité et de mobilité que la doctrine de Hobbes leur imprimait. Les actions ne sont pas bonnes pour nous selon le rapport qu'elles soutiennent avec les penchants individuels, contingents et passagers de notre sensibilité; l'idée du bien subsiste indépendamment de tout acte et de tout être individuel; elle est éternelle et immuable, comme Dieu en qui elle réside; notre raison ne la crée pas, elle la conçoit, et, en appliquant aux actions ce type immuable, les apprécie et les juge. A l'idée du bien s'attache immédiatement l'idée de l'obligation, en sorte que nous avons des devoirs, une loi, et que ces devoirs et cette loi sont immuables comme le bien lui-même. Quant à l'idée du bien, Cudworth la déclare simple et indéfinissable, et c'est par cette opinion qu'il appartient à la classe des philosophes rationnels dont nous nous occupons. Je me borne à ce peu de mots sur la doctrine de Cudworth ; ils suffisent pour vous montrer que les idées de Price n'étaient pas sans précédents dans sa propre patrie.

Ce que Hobbes avait été pour Cudworth, Hutcheson le fut pour Price; ce furent les conséquences de la doctrine du philosophe irlandais qui le déterminèrent

à écrire, et contre ces conséquences qu'il éleva son système.

Qu'avait prétendu Hutcheson ? Trois choses, qui résument toute sa doctrine : la première, que les idées du bien et du mal sont en nous des idées simples et originales ; la seconde, qu'étant simples et originales, elles dérivent nécessairement d'un sens ; la troisième, que, tout sens étant un principe arbitraire de notre constitution, le bien et le mal sont relatifs à notre constitution, n'ont pas plus de réalité objective que le doux et l'amer, et changeraient de nature si nous en changions nous-mêmes. Voilà ce que Hutcheson avait explicitement professé ou implicitement admis ; son système, rigoureusement interprété, rendait la conséquence, que les mots *bien* et *mal* ne signifient pas pour nous ce que sont réellement les actions, mais simplement quelles sensations elles nous font éprouver. Or, s'il en est ainsi, il n'y a plus de morale ; et il en est ainsi, non-seulement si le système instinctif, mais encore si le système égoïste, sont vrais ; car le système égoïste professe, comme le système instinctif, qu'une action n'est bonne que parce qu'elle est capable de produire en nous un certain plaisir. Price vit parfaitement, et l'identité, sous ce point de vue, des deux systèmes, et le danger de la conséquence commune qui en découlait. Rétablir contre ces deux systèmes la réalité objective du bien et du mal et leur immutabilité, tel fut son but. En disant comment il y parvint, je vous ferai connaître, messieurs, toute la suite de ses idées.

Price, messieurs, procède en maître. Sa vue, pénétrante et juste, saisit du premier coup le nœud de la difficulté, et aborde immédiatement la question qu'il

faut avoir éclaircie pour le résoudre. Cette question n'est autre que celle-là même de l'origine de nos idées; car, de quoi s'agit-il dans le débat? Nous avons en nous deux facultés, l'intelligence et la sensibilité ; de ces deux facultés, la première voit les choses telles qu'elles sont; l'autre ne nous apprend que l'effet qu'elles produisent sur nous. Les idées données par celle-là expriment donc des réalités indépendantes de nous, et qui existeraient encore si nous étions autrement faits, et même si nous n'existions pas. Les idées données par la seconde n'expriment au contraire que des faits, des sensations en nous, lesquelles n'existeraient pas sans nous, ou changeraient si nous changions. La question de la réalité objective et de l'immutabilité du bien et du mal se réduit donc à celle de savoir si les idées du bien et du mal que nous avons sont de la première ou de la seconde espèce, ou, ce qui revient au même, dérivent de l'intelligence ou de la sensibilité. Hutcheson prétend qu'elles dérivent de la sensibilité, et, par conséquent, qu'elles sont de la seconde espèce. Mais pourquoi le prétend-il? Parce qu'il admet la doctrine de Locke sur l'origine de nos idées. Que dit, en effet, cette doctrine? Elle dit que toutes nos idées primitives et originales dérivent des sens et de la réflexion, ce qui veut dire qu'elles dérivent toutes de l'expérience. Admettons que cette doctrine soit vraie, Hutcheson aura raison; car l'intelligence empirique, c'est-à-dire l'observation, a beau s'appliquer aux actions, elle n'y découvre ni le bien ni le mal ; le bien et le mal, en d'autres termes, ne sont point, dans les actions, des qualités visibles, comme la forme ou l'étendue dans les corps. Reste donc que ces mots représentent seulement les sensations de peine ou de plaisir pro-

duites en nous par les actions. Or il est de fait que les actions produisent en nous de telles sensations. Donc c'est bien là ce que représentent les idées de bien et de mal. Donc ces idées dérivent, non de l'intelligence, mais de la sensibilité; et, comme elles sont spéciales, d'un sens particulier dans la sensibilité. Donc, si la doctrine de Locke sur l'origine de nos idées simples est vraie, il n'y a rien à répondre à Hutcheson, son système est sans réplique. La question de savoir s'il a raison se résout donc dans celle de savoir si l'opinion de Locke sur l'origine de nos idées est fondée. C'est ainsi que Price saisit la difficulté. Comment la résout-il? En prouvant que le système de Locke est faux, et qu'il n'est pas vrai que toutes nos idées simples et primitives dérivent de la seule expérience.

La manière dont il le démontre est aussi forte qu'elle est simple. Il prend certaines idées qui sont en nous, et fait voir que ni la sensibilité, ni l'intelligence en tant que faculté empirique, ne peuvent en rendre compte. La sensibilité ne peut en rendre compte, car elles ne représentent aucune sensation. L'intelligence, en tant que faculté empirique ou d'observation, ne peut en rendre compte non plus; car, d'une part, ces idées ne représentent rien d'observable, ni en nous, ni hors de nous; car, d'autre part, ces idées expriment des choses qui dépassent les limites de toute observation, et aussi celles de toute généralisation; ces idées, en d'autres termes, sont absolues. Une raison qui prouve encore plus catégoriquement que ces idées échappent à l'expérience, c'est que l'expérience les présuppose; c'est que nous ne pourrions former aucun jugement, arriver à l'intelligence de quoi que ce soit, sans

ces idées. Si ces idées existent, et si elles ne dérivent ni de la sensibilité ni de l'observation, qu'en faire? Il faut ou les nier ou les reconnaître. Les nier, impossible, quoique Hume l'ait osé ; il faut donc les admettre, et les considérer, ou comme de pures formes de notre esprit, et alors on tombe (comme l'a fait Kant plus tard) dans le scepticisme universel, ou comme des conceptions de faits réels, quoique invisibles, dans les choses. Il n'y a évidemment que cette dernière hypothèse d'admissible, dit Price, car c'est la seule qui soit conforme aux croyances universelles de l'humanité et à la conscience intime de tout homme. Quand nous concevons le temps, l'espace, les causes, etc., nous croyons fermement que ces idées représentent des réalités hors de nous, quoique ces réalités soient simplement intelligibles et non visibles. Si telle est la vraie nature de ces idées, il faut nécessairement les rapporter à la faculté qui, en nous, perçoit dans les choses ce qui y est, c'est-à-dire à l'entendement, et à un mode particulier de cette faculté, distinct du mode que désigne le mot *observation*. Il y a donc deux intelligences en nous : l'intelligence empirique, qui saisit dans les choses ce qu'elles contiennent d'observable, et l'intelligence *a priori* ou la raison intuitive, qui, par delà ce qui est visible, conçoit ce qui est invisible et ce qui dépasse toute observation et toute expérience. La doctrine de Locke est donc trop étroite, elle ne rend pas compte de toutes nos idées. Il est vrai qu'il n'y a que deux sources d'idées premières, la sensibilité et l'intelligence ; mais Locke n'a vu dans l'intelligence que l'observation, et elle contient davantage ; elle contient la raison intuitive, source féconde d'idées premières, car d'elle seule émanent toutes les idées sans lesquelles

nous ne comprendrions rien au spectacle du monde, toutes les idées fondamentales de l'intelligence et de la croyance humaine. J'ai abrégé, messieurs, et mis sous ma forme cette belle démonstration de Price, renouvelée depuis en Écosse et en Allemagne; mais Price a vu tout ce que je viens de dire, et je ne lui prête rien.

Cela posé, messieurs, Price en revient aux idées du bien et du mal, et reprend le raisonnement de Hutcheson sur l'origine de ces idées. Les idées du bien et du mal sont simples et primitives, avait dit Hutcheson; et Price en tombe d'accord. Si elles sont simples et primitives, avait encore dit Hutcheson, elles doivent émaner d'une faculté qui nous donne de telles idées; Price en convient. Or, avait continué Hutcheson, nous ne percevons pas dans les actions le bien et le mal, comme dans les corps l'étendue et la forme; cela est vrai, dit Price. Donc ces idées ne peuvent être que des idées de sensation, avait continué Hutcheson, et il faut nécessairement les attribuer à un sens spécial, qui est agréablement affecté par certaines actions et désagréablement par d'autres. Ici Price arrête Hutcheson : Votre conclusion n'est pas rigoureuse, lui dit-il; car, outre l'observation et la sensibilité, il y a une troisième source d'idées immédiates et premières, la raison intuitive. Il est vrai que l'observation ne donne pas les idées du bien et du mal, vous l'avez prouvé; mais restent deux facultés, la sensibilité et la raison intuitive, et il est possible que les idées du bien et du mal dérivent de la dernière. En dérivent-elles réellement? ou avez-vous raison et viennent-elles de la sensibilité? voilà la question. Cette question, messieurs, Price la résout

en faveur de la raison intuitive. Voici en peu de mots ses arguments :

Et d'abord il explique l'opinion contraire. Elle a pris sa source dans ce fait, que le bien et le mal, une fois perçus dans les actions, nous affectent agréablement et désagréablement ; on n'a vu que ce dernier fait ; on a laissé échapper le premier, que cependant l'autre présuppose. Qu'est-ce qui distingue, poursuit Price, les idées qui dérivent de la sensibilité de celles qui viennent de l'intelligence? C'est que nous sentons que les unes ne représentent que certaines sensations en nous, tandis que nous savons que les autres représentent des réalités hors de nous. Or, quand l'humanité déclare que l'ingratitude est un vice et la reconnaissance une vertu, que désignent à ses yeux ces mots *vice* et *vertu?* ne signifient-ils qu'une chose, c'est que ces deux conduites produisent en nous certaines sensations, ou bien pensons-nous qu'en elles-mêmes l'une est vicieuse, l'autre vertueuse ? Evidemment la conscience de l'humanité repousse la première opinion et professe la seconde. Mais, dira-t-on, l'humanité croit aussi que l'amer et le doux sont dans les corps ? Oui, répond Price ; mais, quand elle y réfléchit, elle trouve que c'est une illusion, car elle trouve incompatibles l'idée de corps et les idées des qualités secondes ; et, au contraire, quand elle y réfléchit, non-seulement elle trouve compatibles l'idée d'action et l'idée de bien et de mal, mais absurde l'opinion que le bien et le mal n'existent pas dans les actions, et ne soient que des impressions en nous. Admettez, en effet, cette dernière opinion, et voyez les conséquences : elles sont toutes plus répugnantes l'une que l'autre. Si elle était vraie, il serait impossible de se tromper dans les jugements moraux ;

car la sensation est toujours ce qu'on la sent : donc, dans deux jugements opposés, portés sur la même action, ou par deux individus, ou par le même individu dans deux moments, il y aurait la même vérité. Si elle était vraie, en elles-mêmes les actions seraient indifférentes ; car l'entendement seul voit les choses telles qu'elles sont, et l'entendement n'y pourrait voir ni bien ni mal ; toute action, toute conduite serait donc indifférente aux yeux de Dieu, qui est un pur entendement. Si elle était vraie, enfin, il n'y aurait rien d'obligatoire : car il n'y a point d'obligation à faire ce qui plaît, ni à ne pas faire ce qui déplaît. Ainsi, tout repousse l'hypothèse que les idées de bien et de mal n'expriment que des sensations en nous ; tout démontre qu'elles expriment des qualités réelles dans les actions. Or, s'il en est ainsi, la conséquence de Hutcheson est détruite, et ce que Price avait démontré possible est maintenant démontré vrai : ces idées ne viennent pas d'un sens, elles viennent de la raison intuitive ; elles sont une conception *a priori* de la raison.

Telle est, messieurs, la démonstration donnée par Price de l'origine rationnelle des idées morales. Cette démonstration n'est pas seulement belle, elle est encore inattaquable ; il en tire immédiatement la conclusion qui en découle, c'est-à-dire l'immutabilité du bien et du mal.

En effet, dit Price, toute qualité réelle des choses dérive de leur nature. Or, la nature des choses est immuable. Dieu peut détruire les choses, mais il ne peut faire qu'elles soient ce qu'elles ne sont pas. Il ne dépend donc d'aucune volonté ni d'aucun pouvoir de les changer ; donc il en est de même de leurs qualités réelles ; donc le bien et le mal, qualités réelles des

actions, sont immuables, comme la nature même de ces actions d'où elles dérivent. Ainsi donc, aucun pouvoir, aucune volonté, pas même celle de Dieu, ne peut rendre bonnes des actions qui ne le sont pas. Ce qu'elles sont, elles le sont éternellement, comme ce qu'est un triangle ou un cercle. Tout jugement moral, vrai, exprime donc une vérité absolue, immuable, éternelle.

Après avoir ainsi démontré la non-subjectivité, et, par conséquent, l'immutabilité des idées du bien et du mal, et l'origine rationnelle de ces idées, il restait à décrire la manière dont le bien et le mal sont conçus ou perçus par la raison ; car ce n'est pas assez de démontrer que l'idée du bien ne peut être donnée que par la raison, il faut montrer comment la raison la donne. Sur cette question, Price est beaucoup moins explicite que sur les précédentes ; on peut même dire qu'il ne la traite pas, et cependant son opinion ressort si clairement de tout l'ensemble de ses idées, qu'il est impossible de la méconnaître.

Selon lui, messieurs, c'est à propos des actions des êtres libres et intelligents que le bien et le mal sont conçus. Le bien et le mal ne sont autre chose que des qualités, des caractères des actions. Ces qualités n'y sont pas visibles pour l'observation, mais elles y sont intelligibles pour la raison. De même qu'à la vue d'un événement, je conçois qu'il se passe dans la durée, bien que la durée ne me soit pas visible, de même, à la vue de certaines actions, il m'apparaît et je conçois qu'elles sont bonnes ou mauvaises. Cette bonté ou cette méchanceté est-elle un rapport de convenance ou de disconvenance de l'action avec un certain fait extérieur, comme l'ordre, la volonté de Dieu, la nature des choses?

Price le nie formellement. Est-ce un rapport de convenance ou de disconvenance avec une idée absolue du bien, espèce de type qui serait dans notre intelligence, comme Platon et Cudworth l'ont pensé? Price ne semble nullement le penser. A la vue des actions, leur caractère moral nous apparaît immédiatement, leur bonté si elles sont bonnes, leur méchanceté si elles sont mauvaises, l'absence de ces deux qualités si elles sont indifférentes. Nous reconnaissons bien que ce caractère est identique à lui-même dans les différentes actions où il se rencontre, et que, quelque diverses qu'elles soient, c'est toujours par la même qualité qu'elles sont bonnes; mais nous ne dégageons pas l'idée de cette qualité au bout d'un certain nombre d'expériences, pour l'appliquer, à l'avenir, comme formule aux actions, et les juger ainsi par leur convenance ou leur disconvenance avec ce type. Dans chaque cas particulier, le caractère de l'action apparaît immédiatement à la raison dès que toutes les circonstance de l'agent et de l'objet sont suffisamment déterminées. Car, par action, Price n'entend pas le simple acte matériel, mais l'acte avec son motif, sa fin, la nature et la situation de l'individu qui le fait, et de l'être qui en est l'objet, toutes les circonstances, en un mot, qui l'entourent, en sorte que, ces circonstances changeant, l'acte a beau rester matériellement le même, l'action est changée. L'esprit ne descend donc pas de l'idée du bien à l'idée des principales vertus, et de l'idée de chacune de celles-ci à celle des différents cas qu'elle comprend. L'esprit suit une marche inverse : la qualité d'être bonnes lui apparaît dans les actions particulières; en rapprochant les actions où il a trouvé cette qualité, il s'aperçoit facilement que toutes ces actions rentrent dans un petit nombre de formules, comme la justice,

la véracité, la bienfaisance, la reconnaissance; de là l'idée des différentes vertus ou des différentes branches du devoir; il s'aperçoit bien, en outre, que toutes ces vertus sont vertus par la présence de la même qualité, qui est le bien; mais elles n'en sont pas moins différentes et irréductibles l'une dans l'autre. Il est vrai d'une vérité évidente, en d'autres termes, qu'il est bien d'être juste, d'être vrai, d'être bon; mais ces vérités ne peuvent pas se déduire de l'une d'elles, ni d'une vérité plus haute; elles sont autant de vérités premières distinctes, autant d'axiomes. Toutes expriment que le bien se rencontre dans une certaine action; mais, comme cette rencontre est un simple fait, et qu'on ne peut en rendre compte par aucune raison, ni, par conséquent, par une raison commune, il est impossible d'aller plus haut, et il faut s'arrêter là. Ces vérités, selon Price, font partie de la vérité éternelle et immuable, qui est un mode de Dieu. En Dieu résident avec elles l'idée éternelle et immuable du bien, et l'éternelle distinction du bien et du mal. Telle est la manière dont Price entend la conception du bien par la raison, et dont il explique tous nos jugements moraux.

Quant à l'idée du bien, Price professe qu'elle est simple; ce qui veut dire que le bien lui-même, ou ce caractère par lequel toutes les actions bonnes sont bonnes, est à ses yeux une qualité *sui generis*, originale, indécomposable comme la blancheur, et, par conséquent, aussi indéfinissable qu'elle. A cet égard, l'opinion de Price n'est environnée d'aucun nuage, et c'est par cette opinion qu'il appartient à la première catégorie des philosophes rationnels. Vous comprendrez facilement, messieurs, qu'une telle opinion, pour qui y croit fermement, n'est pas de nature à être établie par des

preuves directes. Comment prouveriez-vous que la blancheur est une qualité simple, et que, par conséquent, elle est indéfinissable ? C'est un fait, et vous ne pourriez que l'affirmer. Il en est de même du bien aux yeux de Price ; aussi se borne-t-il à dire que la qualité représentée par ce mot est simple, et à sommer ceux qui prétendent la définir d'en montrer les éléments. Mais, si à cela se réduisent les raisons directes, il abonde en raisons indirectes. Il demande, si le bien était définissable, comment cette définition ne se trouverait pas dans tous les esprits, et pourquoi les philosophes qui l'ont cherchée auraient abouti à des formules si différentes ? Il parcourt ces formules, et s'attache à montrer, d'une part, par quelle illusion on les a prises pour des définitions, et à prouver, de l'autre, qu'elles n'en sont pas. Les unes, selon lui, n'expriment que quelques-unes des circonstances ou des effets inhérents au bien ou à sa perception ; les autres, qu'un des cas du bien, pris pour le bien lui-même ; de la première espèce sont ces formules : le bien est ce qui doit être fait ; le bien, c'est la perfection, l'excellence ; bien agir, c'est agir selon la nature des choses, conformément aux rapports qui existent entre les choses, conformément à la volonté de Dieu, aux lois de la raison, de l'ordre, etc. ; il rapporte à la seconde catégorie tous les systèmes qui ont érigé une certaine vertu, la véracité, la bienveillance, la sociabilité, en type de la vertu, et donné la définition de cette vertu particulière pour la définition du bien lui-même. Il s'attache à démontrer que toutes ces prétendues définitions n'en sont pas, car aucune ne définit le bien, mais autre chose que lui, et toutes présupposent l'idée du bien qu'elles prétendent expliquer ; il montre qu'elles n'ont pas même l'avantage d'éclaircir l'idée du bien :

car, comme elles en présupposent l'idée, il faut, au contraire, avoir l'idée du bien pour les comprendre; il montre enfin que, comme *critéria* pour déterminer ce qui est bien, toutes sont inutiles, puisque c'est immédiatement et autrement que cette détermination a lieu, et presque toutes inexactes et dangereuses, car presque toutes ont une compréhension plus ou moins grande que le bien lui-même. Il s'étend parculièrement sur les définitions de la seconde catégorie, et prouve en détail qu'il est impossible de dériver toutes les vertus d'une seule, et qu'il est aussi facile de tirer la seconde de la première, que la première de la seconde, la bienveillance de la véracité, par exemple, que la véracité de la bienveillance.

A toutes ces définitions Price oppose en outre le témoignage de la conscience, qui atteste, selon lui, que nous ne procédons d'aucune de ces définitions pour apprécier les actions; les jugements moraux portés par les enfants, qui ne se doutent pas de ces formules, et qui sont incapables des raisonnements qu'exigerait l'appréciation morale par ces formules ; enfin, le vulgaire tout entier, chez qui il est facile de constater la même ignorance, et impossible de méconnaître la même incapacité.

D'où viennent, dit Price, toutes ces définitions et tous les systèmes qui les ont proclamées? De deux causes principales, le désir de rendre raison des jugements moraux, et l'amour de la simplicité. Il a paru beau de ramener toutes les vertus à une seule, dont les autres ne seraient que des variantes, et de prouver, par leur participation à la vertu suprême, comment toutes les autres sont des vertus. Mais, s'il en était ainsi, il y aurait toujours un premier acte, qui serait immédiatement

perçu comme bon, et qui serait bon sans qu'on pût en donner d'autre raison, sinon que la raison perçoit qu'il l'est. Ainsi, d'une part, la raison de la vertu suprême échapperait, et avec elle toute véritable démonstration de la morale ; et, d'une autre part, on aurait bien la définition de l'acte qui est conçu immédiatement bon, mais l'idée du bien conçu dans cet acte resterait toujours indéfinissable. Tous ces systèmes manquent donc le double but qu'ils veulent atteindre, car ils n'aboutissent ni à définir le bien, ni à démontrer la morale.

Telles sont, messieurs, très-abrégées, les raisons par lesquelles Price défend sa thèse, que le bien n'est pas susceptible de définition. Mais une réflexion doit vous frapper : c'est que, de plusieurs de ces raisons, et de la théorie de l'auteur sur la manière dont le bien est perçu, il semblerait résulter que le raisonnement n'est jamais de mise en morale, puisque chaque action y est jugée en elle-même et toujours immédiatement. Cette conséquence de ces idées n'a point échappé à Price, et je ne lui rendrais pas justice, si je ne vous disais comment il résout la difficulté.

Deux causes, selon lui, produisent toutes les difficultés que nous rencontrons dans l'appréciation morale, et expliquent l'intervention du raisonnement et de la discussion en morale : la première, c'est le conflit qui s'élève fréquemment entre différents devoirs ; la seconde, c'est la détermination des circonstances qui entourent l'action et qui décident de son caractère. Bien que, dans l'un et l'autre cas, la décision soit toujours l'effet d'une conception immédiate de la raison, la position de la question à décider peut donner lieu à toutes les discussions, à toutes les divergences d'opinion

imaginables ; et, comme de l'exactitude avec laquelle toutes les circonstances de la question sont déterminées dépend la justesse de l'appréciation morale, de là aussi toutes les erreurs qu'on peut commettre en morale.

J'ai voulu, messieurs, vous donner une idée nette de la façon dont Price établit son opinion sur la nature du bien et sur la question fondamentale de savoir s'il est définissable. Je serai beaucoup plus rapide sur les autres points de son système.

Price montre qu'à la suite de l'intuition par laquelle nous est révélée la qualité morale des actions, d'autres faits se produisent qui, tous, présupposent cette intuition, mais qui sont, les uns, d'autres intuitions de la raison, et, les autres, des faits d'une nature mixte, rationnels et sensibles tout à la fois.

A cette dernière classe appartient le jugement qui déclare belles et aimables les actions bonnes, laides et détestables les actions mauvaises. L'émotion agréable que toute bonne action nous cause, est-elle un fait purement subjectif, c'est-à-dire qui dépende entièrement de la nature de notre sensibilité, ou bien ce fait participe-t-il, en quelque chose, à l'objectivité des notions morales? telle est la question que Price se pose, et qu'il étend successivement à un grand nombre d'autres affections de notre nature. Je ne ferai que vous indiquer sa conclusion, qui est originale, et qui mériterait un examen dans lequel je ne veux pas entrer. Selon Price, parmi les plaisirs qui se produisent dans notre sensibilité, il en est qui sont pour nous inexplicables, et dont nous ne pouvons rendre compte qu'en disant que nous avons été faits de manière à ce que leurs causes les produisissent en nous. Mais il y en a quelques-uns qui nous semblent

avoir leur raison dans la nature éternelle des choses, et dont, par conséquent, la production nous apparaît, non comme le résultat de l'organisation arbitraire de notre nature, mais comme la conséquence nécessaire de la nature des objets qui les produisent. Tel est celui que nous cause la vertu ou le bien moral; tels sont ceux qui dérivent pour nous des idées du bonheur, de l'ordre, de l'estime, etc. Dans tous ces cas, l'effet sensible nous paraît essentiel à la nature de l'objet qui le produit. Aussi de tels objets produisent-ils d'abord un plaisir qui est purement intellectuel, et qui, comme tel, est parfaitement indépendant de la constitution de notre nature. Mais ce plaisir serait trop froid pour nous attirer puissamment à la cause qui l'excite, et Dieu a voulu qu'il fût secondé par un autre plus énergique; c'est pourquoi il a placé en nous des instincts spéciaux qui nous attirent au bien, à l'ordre, à l'estime d'autrui, etc., et en vertu desquels toutes ces choses nous émeuvent sensiblement avec une grande énergie. Le bien produit donc en nous un double plaisir : l'un purement intellectuel, et qu'il est de l'essence du bien de produire; l'autre sensible et plus énergique, qui dérive de la constitution arbitraire de notre nature. Je le répète, cette théorie est curieuse, et Price en déduit une explication du bonheur de Dieu, qui ne l'est pas moins. Ne pouvant l'examiner en elle-même ni dans ses conséquences, je la signale du moins à votre attention. Un autre fait de même nature est celui qui se produit à la suite de la pratique du bien et du mal, je veux dire la douleur d'avoir mal fait et le plaisir d'avoir bien fait. Je ne m'y arrêterai pas, et j'arrive aux conceptions *a priori* qui suivent en nous la conception morale proprement dite, ou l'intuition du bien.

La première est celle du devoir ou de l'obligation ; elle est si étroitement liée à celle du bien, dit Price, que l'une ne peut venir sans l'autre, ou plutôt qu'elles ne sont que deux formes d'une seule et même conception, comme le sont celles de figure et de chose figurée. Demander pourquoi nous sommes obligés de faire le bien, est absurde ; car c'est demander pourquoi le bien est le bien, ou pourquoi nous devons faire ce que nous devons faire. S'il en est ainsi, il s'ensuit que tous les caractères du bien se communiquent à l'obligation de le faire, et que, l'un étant immuable et indépendant du sujet qui le perçoit, il en est de même de l'autre. Ainsi, l'obligation participe de la réalité objective du bien, et si aucun pouvoir, aucune volonté ne peut changer ce qui est bien, aucune volonté, aucun pouvoir ne peut créer, ni supprimer, ni altérer le devoir. Il suit encore de là que le devoir ne se résout pas dans la volonté et le pouvoir de Dieu; car ce n'est pas aux idées de pouvoir, de volonté, qu'est nécessairement enchaînée l'idée d'obligation, mais à l'idée de bien. En sorte qu'il faut d'abord concevoir la volonté de Dieu comme identique au bien, pour arriver à cette idée que, ce que Dieu veut, nous sommes obligés de le faire. Telle est la force de la liaison qui unit les deux idées de bien et d'obligation, que, ne pouvant pas ne pas ne pas concevoir dans Dieu une perception parfaite du bien, nous ne pouvons pas ne pas concevoir Dieu soumis à l'obligation morale comme nous ; ce qui, du reste, n'ébranle pas la toute-puissance de Dieu, car ce n'est dire autre chose, sinon que la puissance de Dieu ne va pas jusqu'à pouvoir changer sa propre nature, à laquelle le bien est essentiel, ou dont le bien est un mode. Une autre remarque de Price, c'est que, si l'idée d'obligation n'est

inhérente qu'à celle du bien, il n'y a de loi que le bien, et rien n'est loi que par sa participation au bien ; car, l'idée de loi impliquant celle d'obligation, et celle d'obligation celle de bien, il s'ensuit que la première implique la troisième. Aussi toutes les qualités qu'on attribue à la loi, son objectivité, sa supériorité sur les personnes, son immutabilité, etc., sont précisément tous les caractères du bien. Telle est l'idée que Price se forme, et de la nature de l'obligation, et de l'origine de l'idée que nous en avons.

La seconde conception qui est attachée à l'idée du bien, est celle que la pratique du bien rend l'agent digne de bonheur, et celle du mal, de misère ; ou, en d'autres termes, que la vertu mérite, et que le vice démérite. Elle est immédiate, comme la première : car l'idée de mérite n'est pas moins essentiellement impliquée dans celle de vertu que celle d'obligation dans celle de bien. Cette conception, dit Price, est parfaitement distincte du fait même que la vertu est pour nous une source de plaisir ; car autre chose est d'apprendre par expérience que la vertu est accompagnée de bonheur, autre chose de concevoir comme une vérité nécessaire qu'elle en est digne. Cette conception ne résulte pas davantage de la vue que la vertu est utile à la société : car, si cette considération nous incline à vouloir du bien à l'homme vertueux, nous sentons clairement que nous y sommes déterminés antérieurement par une considération plus immédiate et plus simple, c'est qu'il est vertueux, et que, par elle-même et en soi, la vertu est digne de bonheur.

Telle est, messieurs, la description que Price donne du fait moral. Le surplus de son ouvrage est principalement consacré à deux choses : d'une part, à déter-

miner quelles sont les actions dans lesquelles nous découvrons la bonté morale, et c'est ce qu'il appelle la question de la matière du bien; d'autre part, à rechercher la différence qui existe entre la vertu absolue et la vertu pratique, et quelles sont les facultés qui rendent un être capable de vertu. Je ne m'arrêterai pas à vous exposer la doctrine de Price sur ces deux questions secondaires. Qu'il me suffise de dire que, sur ces deux questions, la doctrine de Price n'offre rien d'original et qui dépasse les plus simples données du sens commun. Conformément à son principe, que nous concevons immédiatement le bien dans chaque action, il nie qu'il existe un devoir duquel tous les autres puissent être déduits, ou, ce qui revient au même, une vertu dans laquelle les autres viennent se résoudre, et il se borne à en donner l'énumération ordinaire. Quant à la seconde question, Price, comme tout le monde, assigne la liberté et l'intelligence comme les conditions de la moralité d'un être, et, comme tout le monde encore, il distingue entre la vertu absolue, qui consiste à faire volontairement et avec intelligence des actions conformes à la loi morale, et la vertu pratique, qui existe par cela seul que nous croyons agir conformément au bien, alors même qu'il n'en est rien. Il n'y a rien là, comme vous le voyez, que tous les moralistes n'aient reconnu et proclamé.

Vous me pardonnerez, messieurs, de m'être laissé aller, malgré ma promesse d'être rapide, à cette exposition développée du système de Price. Comme il présente une construction régulière et claire du système rationnel dans tout ce que ce système a de constitutif, j'ai cru que je devais profiter de cette occasion pour vous l'offrir dans son ensemble. Le type ainsi posé, je

ne vous signalerai plus dans les autres systèmes rationnels que les points par lesquels ils en diffèrent, et, comme je vous l'ai dit, ces points se ramènent principalement à un, qui est celui de la nature du bien et de la réductibilité ou de l'irréductibilité de la notion que nous en avons.

Mais, avant d'interroger sur cette question fondamentale les systèmes qui la résolvent autrement que celui de Price, je soumettrai, dans la prochaine leçon, son opinion à un sérieux examen.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

SYSTÈME RATIONNEL. — CRITIQUE DE PRICE.

MESSIEURS,

L'objet de ma dernière leçon a été de vous faire connaître les principaux points de la doctrine morale de Price. Cette doctrine se divise en deux parties, la partie négative et la partie positive. La partie négative est tout entière dans la démonstration de cette vérité, que les caractères du bien ne permettent d'en attribuer la révélation ni à l'instinct ni à la raison empirique, mais que l'idée ne peut nous en être donnée que par la raison intuitive. Cette partie négative de la doctrine de Price, je l'adopte sans réserve. La partie positive comprend deux choses : d'une part, l'opinion de Price sur la nature du bien et la manière dont la raison le conçoit ; d'autre part, la description des différents phénomènes rationnels et sensibles qui accompagnent en nous la conception du bien. J'adopte encore, sauf développements et modifications, cette dernière partie de la doctrine positive de Price ; mais, quant à ce qu'il pense de la nature du bien et de la manière dont il se révèle à la raison, mon opinion diffère notablement de la sienne, et je me propose de consacrer cette leçon à vous montrer en quoi et pourquoi. C'est précisément à cause de cette

dissidence et de la gravité de la question sur laquelle elle porte, que j'ai dû, dans la précédente leçon, vous faire connaître avec étendue les sentiments de Price et les motifs par lesquels il essaie de les justifier. Je le devais encore par une autre raison; c'est que l'opinion de Price sur ce point fondamental a beaucoup d'autorité dans ce pays, où les doctrines de l'école écossaise l'ont importée et popularisée. En effet le système de Price est précisément celui de Reid et de Dugald Stewart. Sans doute, ces derniers philosophes ont élargi le champ dans lequel leur devancier s'était enfermé, en introduisant dans la recherche morale l'examen de la nature, des lois et du rôle en nous de l'amour de soi et des instincts; mais, quant au problème moral proprement dit, ils l'ont envisagé du même point de vue, et sont arrivés par le même chemin aux mêmes conclusions. C'est ce qu'un très-petit nombre de détails sur la manière dont Stewart considère le problème et le résout, suffira pour établir. Ces détails seront courts, messieurs; permettez-les moi; après quoi j'arriverai à l'examen critique que je vous ai annoncé.

Stewart, messieurs, et dans les *Esquisses* dont j'ai publié la traduction, et dans son ouvrage posthume : *Des facultés actives et morales de l'homme*, qui vient également d'être traduit, distingue deux questions dans le problème fondamental de la morale, celle de la nature du bien, et celle de la faculté qui nous le révèle; et il examine successivement ces deux questions.

Sur la première, voici ses conclusions : il pose en fait que c'est à la vue des actions que l'idée de bien pénètre en nous; il affirme que cette idée représente une certaine qualité des actions, comme celle de mal la qualité contraire ; il établit que ces qualités existent

dans les actions indépendamment de nous, comme les qualités premières dans les corps, et ne sont point du tout de simples rapports des actions à nous, comme le sont de nous aux corps les qualités secondes. Quant à la nature de ces qualités, il les déclare, ainsi que les idées que nous en avons, parfaitement originales, simples, irréductibles, et par conséquent indéfinissables; et, à l'exemple de Price et de Reid, qu'il cite, il montre que nous ne pouvons traduire les mots de *bien* et de *mal* que par des phrases synonymes, ou en substituant à l'idée même qu'ils représentent celle de quelqu'une des circonstances qui en accompagnent la perception. Telles sont les opinions de Stewart sur la nature du bien.

Quant à la question de la faculté qui perçoit le bien dans les actions, il dit que la solution doit en être conséquente aux faits incontestables qu'il vient d'établir sur la nature du bien. Et, après avoir fait l'histoire des opinions successives professées en Angleterre sur ce problème, il pose les conclusions suivantes : 1° le bien étant une qualité simple et réelle dans les actions, on ne peut en rapporter l'idée qu'à une faculté qui nous donne des idées originales et qui saisisse dans les choses les qualités qui y sont; 2° on ne peut donc rapporter cette idée à un sens de la nature du goût et de l'odorat; car de tels sens ne nous révèlent pas ce que sont les choses, mais simplement l'effet qu'elles produisent sur nous; 3° on ne peut non plus la rapporter à la raison, si, par raison, on n'entend que la faculté qui saisit les rapports et déduit les conséquences des idées déjà obtenues, car l'idée du bien est une idée originale, première, et non l'idée d'un rapport ou d'une conséquence; 4° mais si, par *sens*, on entend une faculté analogue à celle qui saisit l'étendue dans les corps, et si, par *raison*,

on entend la raison intuitive, qui nous donne les idées simples et originales d'espace, de durée, de cause, on peut rapporter l'idée de bien ou à un sens ou à la raison ; 5° quant au choix entre ces deux origines, Stewart incline pour la raison, mais en déclarant que la question devient sans importance, du moment que l'on admet que les mots *bien* et *mal* représentent des qualités simples et réelles des actions.

Voilà, messieurs, l'opinion de Stewart. J'ose dire qu'il n'est besoin d'aucun commentaire pour montrer sa parfaite identité avec celle de Price. J'arrive donc immédiatement à l'examen de cette opinion, qui est le véritable objet de cette leçon.

Pour la juger, messieurs, il n'y a qu'un moyen, c'est de la rapprocher des faits qu'elle a la prétention de représenter. Il est donc nécessaire de rappeler ici ces faits. Comme vous les connaissez déjà, je le ferai dans le moins de mots possible.

L'observation atteste et la raison conçoit que toute action humaine a un mobile et un but. En recherchant quels sont les buts distincts des actions humaines, on trouve que ces buts se réduisent à trois : 1° l'objet propre d'un des penchants de notre nature ; 2° la plus grande satisfaction de notre nature, ou le plaisir qui en est la suite ; 3° ce qui est bien en soi. On trouve pareillement que tous les mobiles distincts des actions humaines se réduisent à trois, qui correspondent à ces trois buts, savoir : 1° l'un des instincts de notre nature ; 2° le désir, de formation secondaire, qu'on appelle amour de soi ou désir du bonheur ; 3° l'obligation. De là, trois formes pures de déterminations, sans compter les formes mixtes, qui résultent des diverses combinaisons possibles des trois buts et des trois mobiles.

Cela posé, messieurs, nous appelons du nom de bien les choses suivantes :

1° Les objets des divers instincts de notre nature : ainsi les aliments, la richesse, le pouvoir, la gloire, l'estime, l'amitié, sont des biens. *Bien*, dans cette première acception, désigne donc ce qui est propre à satisfaire un de nos désirs. Aussi y a-t-il autant de biens que nous avons de désirs.

2° La plus grande satisfaction de notre nature, c'est-à-dire, ou son plus grand bien, ou son plus grand bonheur, selon qu'on considère la satisfaction elle-même, ou sa conséquence, qui est le plaisir. Ici, le mot *bien* ne représente plus l'objet d'un désir, ni, sa satisfaction, mais la plus grande satisfaction de tous nos désirs. Chacun peut entendre ce bien à sa manière, mais il est un pour chacun.

3° Le bien en soi. Par *bien*, dans cette troisième acception, nous entendons, non ce qui n'est bon que par rapport à nous, mais ce qui est bon indépendamment de nous et de tout individu, ce qui est bon en soi et d'une manière absolue. Il n'y a qu'un bien de cette espèce, tandis qu'il y a autant de biens de la seconde que d'espèces d'êtres, et autant de la première que de désirs dans les individus.

4° La conformité de l'action volontaire d'un être intelligent et libre au bien en soi. Le mot *bien*, dans cette dernière acception, représente cette qualité de la conduite des individus intelligents et libres d'être conforme au bien absolu ; ce bien est la vertu, la moralité, le bien moral.

Vous voyez, messieurs, que le mot *bien* a, dans notre langue, quatre acceptions différentes, et même cinq, si l'on veut distinguer entre la satisfaction de nos désirs

et le plaisir qui l'accompagne; et même six, si l'on voulait s'arrêter à une autre distinction entre les véritables objets de nos désirs et les choses propres à nous les procurer, qui sont les choses *utiles*. Mais ne subdivisons pas, et tenons-nous en à ces quatre acceptions. Si elles sont différentes, vous devez bien présumer que les choses qu'elles représentent ne peuvent avoir les mêmes caractères, ni les idées que nous en avons la même origine. Marquons donc encore ces différences, qui sont aussi des faits.

1° Nos instincts seuls déterminent ce qui est bon et mauvais pour nous, dans la première acception. Ainsi, si les aliments, la gloire, le pouvoir, sont des biens pour nous, c'est que notre nature aspire à ces différentes choses. Si notre nature était autrement faite, ces biens n'en seraient pas pour elle. Ces biens sont donc relatifs, et, parce qu'ils le sont, l'expérience seule a pu nous les faire connaître; l'idée en est donc empirique.

2° Notre raison apprend de l'expérience que tantôt notre nature est satisfaite, et que tantôt elle ne l'est pas; que tantôt elle l'est plus, tantôt moins. Elle apprend également de l'expérience ce en quoi consiste sa plus grande satisfaction, laquelle serait évidemment autre, si notre nature était différente. L'idée du plus grand bien de notre nature est donc empirique, et ce bien lui-même relatif.

3° Le bien en soi n'est pas relatif, puisqu'il est bien par lui-même et absolument. D'un autre côté, l'observation ne pouvant rien atteindre d'absolu, il est impossible que l'idée de ce qu'est le bien en soi dérive de l'expérience. Cette idée, quelle que puisse être la chose qu'elle représente, est donc une conception *a priori* de la raison.

4° Le bien en soi conçu, il est absolument vrai que toute action conforme à ce bien est bonne. L'idée du bien moral est donc enveloppée dans une conception absolue; elle dérive donc de la raison; elle est donc absolue, et le bien qu'elle représente absolu comme elle.

De ces quatre biens, messieurs, remarquez qu'il en est trois qui sont définis, et dont nous avons une idée précise: ce sont le bien instinctif, le bien personnel et le bien moral. Un seul ne l'est pas encore, le bien en soi, et nous sommes à la recherche de sa définition. Les deux premiers sont des buts d'action, mais ils ne sont point obligatoires, nous l'avons démontré; le désir seul nous détermine à les rechercher. Le troisième est aussi un but d'action, et le seul qui puisse être et qui soit obligatoire. Le quatrième est cette qualité que communique à la conduite la poursuite de ce dernier but.

Tels sont les faits, messieurs; tels du moins ils m'apparaissent. Le propre des doctrines morales fausses est de les méconnaître, de les défigurer plus ou moins, et c'est pour cela qu'elles sont fausses. Celle qui les défigure le plus est la doctrine égoïste : toutes ces distinctions que je viens de marquer, elle les efface; tous ces faits que je viens de vous signaler, elle les absorbe dans un seul, la recherche calculée du bien personnel. La doctrine instinctive est moins aveugle; elle distingue deux buts et deux mobiles: le but et le mobile instinctifs, le but et le mobile personnels; mais elle méconnaît tout le reste. La doctrine de Price, messieurs, est beaucoup plus près de la vérité; elle reconnaît les trois mobiles et les trois buts, mais elle altère l'idée du troisième, et elle l'altère en supprimant la distinction qui existe entre le bien absolu et le bien moral. Ces deux faits, liés, mais distincts, elle les confond en un seul,

qui ne retient exclusivement ni les caractères de l'un, ni ceux de l'autre, mais qui les réunit, et, en les réunissant, les défigure. Là me semble être le vice fondamental de la doctrine de Price. Mais, avant tout, établissons d'une manière plus nette en quoi consiste son opinion, en quoi consiste la mienne, et le point précis par lequel elles diffèrent. Nous verrons après si c'est moi qui vois dans les faits une distinction qui n'y est pas, ou si c'est lui qui en efface une qui y est.

Selon Price, selon Cudworth, selon Stewart, l'idée du bien n'est pas autre chose que l'idée d'une certaine qualité des actions, découverte en elles par la raison intuitive. Ainsi, hors des actions, il n'y a rien qui soit bon, et, s'il n'y avait point d'actions, le bien n'existerait pas. Il n'en existerait tout au plus que l'idée en Dieu; et cette idée serait celle d'une qualité possible, que pourraient revêtir des actions possibles. Telle est l'opinion de ces philosophes.

Selon moi, messieurs, tout cela n'est vrai que du bien moral. L'idée du bien moral est, j'en conviens, l'idée d'une certaine qualité des actions, qualité qui y existe réellement et que ma raison y découvre. S'il n'y avait point d'actions, cette qualité, et, par conséquent, le bien moral, n'existeraient pas; l'idée seule en existerait, et cette idée serait celle d'une certaine qualité possible d'actions possibles. Mais, pour moi, messieurs, le bien moral, ou cette qualité, n'est point un attribut intrinsèque de certaines actions, comme la forme ronde de certains corps; c'est, au contraire, le rapport qui existe entre la tendance de certaines actions et un certain but absolument bon auquel les actions peuvent tendre ou ne pas tendre, et par rapport auquel elles sont bonnes quand elles y tendent, mauvaises quand elles n'y tendent pas.

Ce but est le bien en soi; car il est la seule chose au monde qui soit bonne par elle-même, et tout ce qui est bon ne l'est que par rapport à lui. Ce but est la réalité dont le mot *bien* est le nom, la seule dont l'idée forme avec celle du bien une équation absolue, puisque ces deux idées n'en font qu'une et sont identiques. Cette réalité existe indépendamment des actions, puisqu'elle est le but légitime de toute action libre. Sans elle, les actions ne pourraient être ni bonnes ni mauvaises, puisqu'elles ne sont bonnes ou mauvaises que par leur rapport avec ce but, qui estle bien. Loin donc que l'idée du bien ne représente que la qualité par laquelle les actions sont bonnes, il est vrai de dire que la bonté dans les actions n'est qu'une bonté dérivée, une bonté qui ne consiste que dans leur conformité avec ce que représente réellement et directement l'idée du bien, c'est-à-dire avec ce qui seul est bon par soi-même, avec ce qui seul est véritablement le bien. Il faut donc distinguer le bien en soi et le bien moral : le bien en soi, qui est un but d'action, comme la satisfaction de notre nature, comme les objets divers de nos instincts, mais qui se distingue de tout autre ence qu'il est le *bien*, et, par conséquent, ce à quoi nous *devons* aspirer ; puis le bien moral ou la vertu,qui est la qualité que revêt la conduite, que revêtent les actions, quand elles vont à ce but.

Cudworth, Price, Stewart, confondent ces deux biens en un seul : ils ne voient dans le bien qu'une qualité des actions, qui est à la fois le caractère qui les rend bonnes et le but pour lequel elles doivent être faites. Vous voyez, messieurs, l'opinion de ces philosophes, vous voyez la mienne, et vous saisissez bien la différence qui les sépare.

Mais je ne vous aurais pas fait embrasser toute l'éten-

due de cette dissidence, si je ne vous faisais voir comment, selon qu'on adopte l'une ou l'autre de ces opinions sur la nature du bien, on est conduit, d'une part à se former des idées différentes sur la manière dont il est conçu tant en lui-même que dans les actions, et, de l'autre, à résoudre d'une manière différente aussi la question de savoir si le bien est ou n'est pas définissable. Permettez-moi quelques développements sur ces deux points.

Comment s'opère la perception du bien, dans mon opinion? Le voici. La bonté et la méchanceté dans les actions n'étant que leur conformité ou leur non-conformité avec le bien en soi, il est évident qu'elles n'ont pour moi aucun caractère tant que je ne possède pas l'idée de ce bien. Ce peut donc bien être à propos des actions que je vois faire ou que je fais que je conçoive l'idée de ce bien, et je puis bien la concevoir plus ou moins clairement; mais, claire ou obscure, cette idée doit précéder dans mon esprit toute appréciation des actions particulières. Ainsi, le début des conceptions morales, dans mon système, c'est nécessairement la conception du bien en soi; tant que je n'ai pas cette conception, je puis apprécier les actions d'après les maximes du sens commun ou de l'éducation que j'ai reçue, je ne les juge pas véritablement par moi-même. Mais, l'idée du bien conçue, comment se fait cette appréciation? Nécessairement encore par la confrontation des actions avec le bien en soi. Tout jugement des actions est donc la perception d'un rapport plus ou moins visible et, par conséquent, plus ou moins facile à déterminer; il n'y a donc qu'une conception immédiate, celle du bien en soi; toute conception de la bonté ou de la méchanceté morale, c'est-à-dire toute appréciation des actions, est donc médiate, et nous des-

cendons de l'une à l'autre, la conception du bien en soi étant le point de départ, celle du bien des actions la conséquence. Voilà comment se passent nécessairement les choses, dans mon opinion.

Elle se passent tout autrement dans l'opinion de Price. A la vue des actions qui s'accomplissent autour de nous, nous percevons immédiatement la bonté ou la méchanceté qui est en elles. Je vous vois voler, je vous vois secourir un pauvre, ma raison perçoit immédiatement que l'une de ces actions est mauvaise, l'autre bonne; elle découvre immédiatement en elles ces qualités. Puis, ultérieurement, nous tirons de cette expérience ces maximes générales : voler est mal, faire l'aumône est bien. Et, plus ultérieurement encore, nous dégageons de ces maximes générales l'idée même du bien, soit que nous la tirions par abstraction de la qualité même qu'elle représente, comme semble le croire Price, soit que l'idée de cette qualité fût antérieurement en nous, comme le présume Cudworth. Ainsi, je commence par percevoir dans les actions les qualités de bonté et de méchanceté morales; puis je tire de ces jugements particuliers les maximes générales qui qualifient les actions, d'où je dégage enfin l'idée même du bien : voilà le procédé de la perception du bien, dans l'opinion de Price. Ce qui est immédiat, dans cette opinion, c'est l'appréciation des actions particulières; ce qui est médiat, c'est l'idée du bien Nous commençons, dans cette opinion, par où nous finissons dans la mienne, et réciproquement. Et tout cela est une conséquence nécessaire des idées diverses que nous nous faisons de la nature du bien.

Une autre conséquence, je ne dis plus nécessaire, mais naturelle, de cette diversité, c'est l'opposition de

l'opinion de Price et de la mienne sur la question de savoir si le bien est définissable. Vous allez voir, messieurs, comment l'idée de Price, que le bien est une chose simple et irréductible, tient à son idée que le bien n'est qu'une qualité des actions, et comment, dans la critique à laquelle je vais soumettre son système, et, avec le sien, tous les systèmes rationnels de la même catégorie, je ne devais pas et ne pouvais pas séparer ses opinions sur ces deux points.

En effet, messieurs, supposez que l'idée que je me fais, et du bien en soi, et du bien moral, et de la manière dont le dernier est déduit du premier, soit exacte : n'est-il pas évident que je ne puis me passer de la définition du bien, ni par conséquent prétendre que le bien est indéfinissable et qu'il n'y a rien à en dire que de le nommer? Comment, si je ne concevais pas, ni quel est, ni en quoi consiste ce but extérieur qui est absolument bon, qui est le bien, pourrais-je déterminer si les actions y tendent ou n'y tendent pas, et, par conséquent, si elles sont ou ne sont pas moralement bonnes? Il est évident que la chose me serait absolument impossible, et que, dans mon système, la première condition de tout jugement moral précis est une définition du bien en soi. Il est donc impossible, dans mon système, d'admettre que le bien soit indéfinissable ; et aussi, l'effort de tous les moralistes qui l'ont professé a été de définir le bien absolu, d'en déterminer l'idée ; c'est même par ces définitions que leurs systèmes divers se distinguent, comme nous le verrons. Cette même nécessité existe-t-elle dans l'opinion de Price? En aucune façon. Car le bien, selon lui, étant une qualité des actes, une qualité que nous y percevons immédiatement, il n'est pas plus nécessaire, dans son opinion,

de définir le bien, pour juger si les actions sont bonnes, qu'il n'est nécessaire de définir la blancheur pour juger si les objets sont blancs. Ainsi, rien ne force, dans cette forme du système rationnel, d'arriver à une définition du bien. Il est vrai que, si cette qualité des actions était définissable et définie, le système n'en subsisterait pas moins ; mais supposez que ce système soit réellement faux; supposez que le bien dans les actions ne soit que leur conformité à une chose extérieure, le bien en soi: alors on devinerait pourquoi tous les philosophes qui ont professé cette forme du système rationnel ont préféré dire que le bien était une qualité simple et indéfinissable : c'est que, si on ne définit pas la bonté morale, comme elle doit l'être, la conformité de l'acte au bien absolu, on ne sait plus qu'en dire, et il est impossible de s'en faire une idée. Or, cette seule définition possible étant en opposition avec le système même, et par conséquent devant être exclue, il n'y avait plus qu'un parti à prendre, qui était de supposer et de déclarer que la bonté morale est une qualité simple, et qu'on ne peut la définir.

Vous voyez donc que ma dissidence avec Price, qui est celle des systèmes rationnels qui définissent le bien et de ceux qui ne le définissent pas, s'étend à trois choses : la nature du bien, la perception du bien, et la définition du bien; et vous voyez en même temps comment elle est liée sur ces trois points, et comment, existant sur l'un, elle doit s'étendre aux deux autres. Ma critique embrassera donc, messieurs, l'opinion de Price sur ces trois points. Autrement elle ne serait pas intelligente.

Je ferai deux choses, messieurs : je chercherai d'abord à vous expliquer, en supposant que mon opinion soit

vraie, comment des philosophes distingués ont été conduits à concevoir et à admettre l'opinion que le système de Price représente ; je m'efforcerai ensuite de faire voir qu'elle est inconciliable avec les faits. Je commence par le premier point.

Et d'abord, messieurs, il est très-facile de s'expliquer historiquement comment Price et les Écossais furent conduits à s'arrêter à cette opinion. Il suffit pour cela de se rendre compte des impressions et des préoccupations sous l'influence desquelles ils écrivirent, et de la tâche philosophique à laquelle ils participèrent. Cette tâche, messieurs, avait été imposée aux penseurs par la théorie de Locke sur l'origine des connaissances. Comme il y a dans l'esprit humain beaucoup d'idées fondamentales qui ne représentent ni une chose perçue par les sens ou la conscience, ni un rapport entre les choses perçues par ces deux facultés, toutes ces idées et toutes les vérités qui s'y rattachent se trouvèrent compromises par cette théorie. Aussi émut-elle profondément les esprits réfléchis, et c'est à sauver ces idées que, pendant un siècle, toute la philosophie anglaise et une partie de celle du continent a consumé ses efforts. Il y avait, pour y parvenir, deux routes à prendre : ou d'expliquer ces idées dans la théorie de Locke, ou de nier cette théorie et de prouver qu'elle ne reconnaissait pas toutes les sources de la connaissance humaine ; et, de ces deux modes de réfutation, il était naturel que le premier précédât et que le second suivît ; et c'est ce qui est arrivé. De là, si je puis m'exprimer ainsi, deux bans de philosophes qui se succédèrent dans cette tâche. Hutcheson, messieurs, appartient au premier, Price et les Écossais au second. Que fit Hutcheson dans la partie de cette tâche

qui concerne la morale? Je vous l'ai dit : il ne nia pas la théorie de Locke; mais il s'efforça d'établir qu'il y en avait en nous plus de sens qu'on n'y en reconnaît ordinairement, et qu'entre autres, il y en a un qui perçoit dans les actions les qualités de bien et de mal moral. Puisque Hutcheson convenait que le bien et le mal sont perçus par un sens, il devait reconnaître que le bien et le mal sont des qualités, et des qualités simples : ainsi le voulait la théorie de Locke. Il fut donc convenu que le bien et le mal étaient des qualités simples des actions. Hutcheson, par cette théorie, crut avoir tout sauvé. En effet, il avait obtenu un premier résultat. Le seul bien dont l'idée fût compatible avec la théorie de Locke était le plaisir ou le bien personnel; aussi l'égoïsme en était sorti. Hutcheson, par la découverte du sens moral, venait de montrer qu'il y avait un autre bien que le bien personnel, un bien désiré pour lui-même, et non comme élément de notre propre bonheur. Il crut avoir tout fait. Mais ce n'était pas assez, et Hutcheson, qui avait été forcé, par l'impossibilité de définir la qualité qui est le bien, de l'assimiler plutôt aux qualités secondes qu'aux qualités premières de la matière, ne remarqua pas que sa théorie faisait du bien quelque chose de relatif à nous et qui changerait si nous changions. La conscience de l'humanité réclamait donc encore, et ce fut à ce second appel que répondit Price. Ainsi que je vous l'ai montré, le but de Price est de restituer l'objectivité et, par conséquent, l'immutabilité du bien et du mal; et c'est ce qui le conduisit à voir que la théorie de Locke était fausse, et que la raison est aussi une source d'idées premières. Mais, comme il arrive ordinairement, sa première et principale pensée réalisée, il n'accorda

qu'une importance secondaire à tout le reste, et il en fut de même des philosophes écossais, ouvriers à la même tâche et y travaillant dans le même point de vue. Il accepta donc l'idée consacrée, que le bien et le mal sont des qualités des actions, et des qualités simples et indéfinissables. Aussi bien, la théorie de Locke avait enraciné le préjugé que toutes les idées fondamentales de l'esprit humain sont des idées simples; les ennemis même de Locke subissaient ce préjugé, et Price n'avait garde d'admettre que les idées du bien et du mal moral appartinssent à la classe inférieure et dédaignée des idées de rapports. Tels sont les antécédents qui conduisirent Price à adopter l'opinion que nous combattons; en voilà, en lui du moins, les origines historiques.

Mais cette opinion a sa racine dans des causes beaucoup plus générales, et qui devaient, indépendamment de toute circonstance historique, conduire naturellement quelques philosophes à s'y arrêter. Je vais vous en indiquer rapidement quelques-unes.

Si les découvertes de la réflexion restaient la propriété de ceux qui réfléchissent, la science, messieurs, au lieu d'être la source du bonheur et du perfectionnement de l'humanité, ne serait utile qu'au petit nombre de ceux qui la cultivent; et bientôt même, en demeurant sous la forme qui lui est propre, elle deviendrait, par ses accroissements continuels, un héritage que peu d'esprits seraient capables de recueillir. Mais il n'en va pas ainsi : à mesure que la science découvre, les vérités qu'elles a mises en lumière descendent, après avoir subi les longues épreuves de l'examen, dans les esprits moins éclairés, puis dans ceux qui le sont moins encore, et finissent par devenir un bien commun, à la propriété

duquel tous participent, les pâtres comme les rois, et les ignorants comme les savants. De plus, par une loi sage de la Providence, en devenant ainsi le patrimoine de tous, elles dépouillent leur forme scientifique, et, se séparant peu à peu des raisons plus ou moins nombreuses qui les ont fait admettre, elles finissent par s'établir dans la croyance commune sous forme d'axiomes; et c'est sous cette forme simple qu'elles sont transmises des pères aux enfants, et grâce à cette forme que l'héritage de la vérité acquise peut s'accroître indéfiniment, sans devenir jamais pour les intelligences communes un fardeau impossible à porter. C'est ainsi, messieurs, que se forme et s'enrichit de siècle en siècle cette science de tous qu'on appelle le sens commun, et qui n'en est plus une, parce que nous la recevons de notre nourrice, et la respirons avec l'air de notre temps. Si on analysait les vérités dont se compose, dans une nation et dans un siècle donnés, le sens commun, on y distinguerait deux espèces d'éléments : d'une part, le petit nombre de croyances innées dans l'esprit humain, qui sont, en quelque sorte, le capital intellectuel que chaque homme apporte en naissant, la dot de Dieu à tous; et, d'autre part, un grand nombre de vérités successivement acquises par la réflexion des précédentes générations, et qui, successivement aussi, sont venues, chaque siècle, enrichir et accroître ce fonds commun. On remarquerait de plus que, quoique acquises, et n'ayant d'abord été admises que sur bonnes preuves, ces dernières se confondent entièrement avec les premières, paraissent, comme elles, des axiomes évidents par eux-mêmes, qui n'ont pas de preuves et qui n'ont pas besoin d'en avoir, et qu'il serait aussi insensé de contester que les autres, dont personne ne les distingue, tout le monde

ayant oublié qu'un jour elles ont été acquises, un autre disputées, un autre reconnues vraies, et qu'elles ont ainsi une origine toute différente. Voilà, messieurs, comment les choses se passent; voilà comment se crée et s'augmente le sens commun ; voilà ses lois, voilà ce qui fait que le monde avance, se développe, s'éclaire, et, dans le monde, tout le monde, ici davantage et là moins ; voilà enfin ce qui fait la différence entre les différentes sociétés d'hommes, le sens commun des unes étant plus riche que celui des autres.

Si cela est vrai de tous les ordres de vérité, comment n'en serait-il pas ainsi des vérités morales, en supposant, comme nous le faisons et comme j'ose dire que cela est, que l'appréciation des actions soit la découverte de leur rapport avec un certain but, qui est le bien, et dont la conception est immédiate? Quel autre ordre de vérités importe-t-il davantage à l'humanité de découvrir ? Sur quel autre la réflexion a-t-elle dû se porter plus tôt, et avec plus d'attention et de suite? Dans quel autre, par conséquent, les découvertes ont-elles dû être plus anciennes et plus nombreuses, surtout si on songe qu'importantes comme elles étaient, la Providence a dû les rendre faciles? Et quel autre, par suite, a dû fournir de bonne heure au sens commun plus de maximes et d'axiomes ? Si donc notre hypothèse est fondée, voici, messieurs, comment les choses se passent en morale. A mesure que la civilisation fait des progrès, l'esprit humain découvre successivement les actions qui sont conformes au bien absolu, et, à mesure que ces découvertes se font, elles se formulent dans le sens commun en maximes qui prononcent absolument que telle action est bonne ou mauvaise; peu à peu, le pourquoi de ces propositions s'oublie, on ne s'en occupe plus, et ces

maximes prennent l'apparence d'axiomes qui expriment des vérités immédiates, premières, évidentes par elles-mêmes. Et la preuve que les choses se passent ainsi, c'est qu'il ne faut pas remonter bien loin dans l'histoire de notre civilisation pour trouver une époque où, sur certaines actions, dont le caractère est aujourd'hui parfaitement fixé, le jugement de l'humanité était flottant et n'osait décider ; c'est encore qu'on ne saurait prendre au hasard deux époques successives dans l'histoire d'une civilisation, sans rencontrer des différences entre la morale publique de ces deux époques. Or, que suit-il, messieurs, du phénomène que je vous signale ? Il s'ensuit que, dans une civilisation avancée, dans une civilisation comme la nôtre, par exemple, le caractère moral de la plupart des actions étant parfaitement déterminé, nous jugeons très-souvent les actions d'une manière immédiate, et sans comparaison préalable de ces actions avec le bien absolu ; et de là, pour le dire en passant, la facilité avec laquelle la moralité d'un peuple peut être passagèrement pervertie sur un point donné, et l'ébranlement que subissent toutes les vérités morales aux époques où des vérités d'une autre espèce, mais passées comme elles dans le sens commun, sont mises en question. Qui conteste, par exemple, que voler est mal ; et qui s'inquiète de savoir pourquoi? personne. Il semble donc que la méchanceté morale du vol soit naturellement perçue d'une manière immédiate, et qu'elle le soit dans l'action. Or, les mêmes faits produisant la même illusion dans une foule de cas, elle prend, cette illusion, les apparences et l'autorité d'une vérité ; et ce qui la redouble, c'est que le philosophe trouve en lui l'appréciation morale opérée par le même procédé qu'il observe autour de lui. En effet, nous philosophons à un

âge où tous les jugements du sens commun ont pénétré dans notre esprit et s'y trouvent établis. Nous avons donc, nous aussi, la tête remplie de notions toutes faites sur le caractère des différentes actions, et à nous aussi il arrive souvent de les juger immédiatement. Quoi donc de plus naturel que de prendre ce procédé, que nous voyons appliqué hors de nous, et que nous sentons s'appliquer en nous, pour le procédé vrai, naturel, primitif, de l'appréciation morale ? Ainsi fait-on, messieurs ; et on oublie les exceptions, c'est-à-dire les cas difficiles qui obligent de revenir au procédé vrai, ou on les explique par d'autres circonstances ; et on ne fait pas attention qu'à ce compte il faudrait regarder comme immédiates une foule de vérités certainement acquises, et qui sont devenues aussi des axiomes. L'apparence éclipse tout, triomphe de tout, et on adopte l'opinion dont Price a fait son système. C'est là, en effet, parmi les causes qui l'ont engendrée, l'une des plus puissantes ; c'est la première que je vous signale.

Une seconde, messieurs, et qui se rattache à une autre loi de l'esprit humain, c'est la forme sous laquelle les vérités morales sont et doivent nécessairement être rédigées, en tant que préceptes, dans l'éducation et dans les lois. Nos parents, nos nourrices ne nous disent pas : cela est bon, cela est mauvais par telle et telle raison ; ils nous disent simplement : ceci est bon, ceci est mauvais ; et la première raison, c'est que nos parents et nos nourrices seraient en général fort embarrassés de faire la preuve qu'ils omettent ; ils n'ont pas reçu cette preuve, ils ne peuvent la rendre ; mais une seconde raison, c'est la manière même dont toute loi, tout précepte moral doit être rédigé pour obtenir son effet, c'est-à-dire pour être immédiatement et clairement compris. Si les lois

et les préceptes procédaient par démonstration; s'ils disaient: le bien absolu est telle chose; telle action dans telle circonstance est conforme ou contraire à ce bien; donc vous devez la faire ou l'éviter; évidemment la loi serait longue, et le précepte embarrassé. Il est bien plus simple et bien plus clair de dire : tu feras ceci, tu ne feras pas cela; ou bien : ceci est bon, cela est mauvais, sans dire pourquoi, et en s'en rapportant, pour sanctionner la loi, et à l'autorité du sens commun qui l'appuie, et à la vue obscure du bien absolu qui est dans toute nature humaine, et qui confirme secrètement tout ce qu'on peut dire de vrai, comme secrètement elle infirme tout ce qu'on peut dire de faux en morale. Ainsi, messieurs, la formule naturelle, et, en quelque sorte, nécessaire, de tout précepte comme de toute loi, place immédiatement le bien et le mal dans l'action, et semble proclamer que le bien et le mal n'en sont que des qualités, et que c'est là que nous en saisissons et que nous en recueillons l'idée : autre cause d'illusion, qui devait concourir à faire adopter cette opinion par les philosophes.

D'autres, plus puissantes encore, se rencontrent dans la manière même dont s'accomplissent naturellement en nous la conception du bien en soi et l'appréciation des actions qui en dérivent.

Et d'abord, messieurs, bien qu'il n'y ait rien de si différent que le bien en soi et le bien moral, puisque l'un est un but entièrement distinct et indépendant de tout acte, tandis que l'autre est la qualité de l'acte d'être conforme à ce but, il faut dire pourtant que, dans beaucoup de cas, l'appréciation de cette qualité dans l'acte est extrêmement facile, en sorte que la conception et le jugement sont très-voisins, et, pour ainsi dire, enve-

loppés dans un seul et même acte de l'esprit. Aussi bien, messieurs, la Providence ne pouvait-elle environner de difficultés l'appréciation morale d'un certain nombre d'actions, qui sont en quelque manière la substance de la conduite, tant elles se représentent souvent; et, quoique toutes les précautions aient été prises dans la constitution de notre nature pour que nos instincts et notre intérêt nous les fissent envisager comme elles doivent l'être, encore la garantie de l'appréciation morale ne pouvait-elle être négligée quand il s'agissait d'un résultat si important. Aussi trouvons-nous leur caractère moral consacré, à très-peu de différence près, chez tous les peuples, et ne saurait-on indiquer une époque où il ait été complétement incertain. Ce fait a trompé de deux manières les philosophes. En premier lieu, comme ces actes se présentent d'abord à l'esprit quand on s'occupe de morale, ils ont été choisis de préférence pour exemples, et comme on en trouve l'appréciation immémoriale et la même chez tous les peuples, on a argué de là en faveur de l'immédiateté de cette appréciation. En second lieu, en étudiant l'appréciation morale elle-même dans ceux de ces actes où elle est très-prompte et très-facile, on ne l'a vue que dans les cas les plus favorables à l'opinion qu'elle est immédiate, et il a été plus facile d'y trouver une confirmation de cette opinion.

Ensuite, messieurs, c'est toujours à propos des actions que nous nous élevons à l'idée du bien en soi, comme c'est toujours à propos des phénomènes qui se succèdent ou qui arrivent que nous nous élevons à la conception de la durée et des causes. C'est là une loi générale de la raison intuitive, que je vous ai souvent signalée. Quoique capable de concevoir immédiatement

certaines idées, il faut toujours qu'une circonstance vienne la déterminer à le faire; autrement elle ne le ferait jamais; et cette circonstance est toujours un fait qui, pour être compris ou apprécié, exige la notion *a priori* que la raison conçoit à son occasion. En voyant des faits qui se succèdent, ou en palpant les parties d'un corps, nous ne comprendrions pas que les uns se succèdent, sans la notion de la durée, ni que les autres sont juxtaposées, sans celle de l'espace; c'est pourquoi notre raison intervient, et, produisant les idées de ces deux choses, rend possibles celles de succession et d'étendue. Il en est de même de la notion du bien par rapport à la moralité des actions; sans cette notion, le caractère moral des actions ne pourrait être conçu; aussi est-ce à propos des actions que nous sentons le besoin de juger, que la raison s'élève à l'idée du bien, au moyen de laquelle ces jugements deviennent possibles. Or, il arrive nécessairement dans ce cas ce qui arrive dans tous les cas analogues: nous sommes plus frappés de la matière même de l'appréciation que de sa forme, ou, en d'autres termes, du jugement particulier porté que de l'idée subitement introduite dans notre esprit qui nous a rendus capables de le porter, et le plus souvent nous ne remarquons pas même cette idée. Ainsi, quand à la vue de faits qui se succèdent, nous jugeons, à l'aide de la notion de durée qui survient, qu'ils se succèdent, ce qui nous frappe, c'est ce jugement qu'ils se succèdent; ce qui ne nous frappe pas, c'est l'idée de durée et le rôle qu'elle a joué dans le jugement. Et voilà pourquoi beaucoup de philosophes ont prétendu que l'idée de durée sortait du fait de succession, qu'elle en était abstraite, ne remarquant pas quel paralogisme il y a à faire sortir une idée d'un fait dont la notion même la

présuppose. Autant en a-t-on dit, et pour les mêmes raisons, de la notion d'espace, qu'on a fait dériver par abstraction de celle de corps étendu, comme si on pouvait, sans l'idée d'espace, concevoir qu'un corps est étendu. Ce paralogisme, messieurs, il était naturel qu'on y tombât à l'égard de la notion du bien. Comme nous la concevons à propos des actions et pour juger les actions, on a dû remarquer surtout le fait de l'action jugée, et n'accorder qu'une faible attention au phénomène psychologique du jugement lui-même et de la notion qui en est la prémisse. De là, l'opinion que l'idée du bien est celle d'une qualité des actions, et qu'elle est tirée par abstraction des appréciations successives des actions, opinion qui est sœur de celles que je viens de vous signaler sur l'origine des idées de durée et d'espace.

Et ne croyez pas, messieurs, que, parce que l'appréciation de l'action par l'idée ne peut résulter que du rapport conçu entre le but qui est le bien et la tendance de l'action, il s'ensuive que l'analogie que je viens d'indiquer est inexacte, et que cette inattention à l'idée du bien, principe du jugement, et à la comparaison qui le produit, est impossible. Sans doute, toutes les fois qu'un esprit précis veut se rendre un compte bien net du caractère d'une action et trouver la raison claire du jugement qu'il en porte, ni l'idée d'où il part, ni la comparaison qu'il fait de l'action avec cette idée, ne peuvent échapper à sa conscience ; mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent, même chez les esprits sensés et qui cherchent à assurer leurs jugements moraux et à ne pas s'en rapporter aux maximes de l'éducation et du sens commun. Et cela tient à un autre caractère de la notion intuitive et des jugements qui en dérivent, que

j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion d'invoquer, et même encore, si je ne me trompe, dans les deux dernières leçons. C'est le propre de ces notions, que nous trouvons déjà dans notre esprit quand nous commençons à réfléchir, et de l'apparition desquelles nous ne savons jamais la date, de rester confuses dans notre intelligence, et, quoique confuses, de n'en engendrer pas moins des jugements très-assurés, quoique confus comme elles. Je ne reviendrai pas, messieurs, sur les causes de ce fait, qui semble impliquer contradiction ; je les ai développées il n'y a pas longtemps; mais il est incontestable. Il est certain, par exemple, que, quoique nous n'ayons en général de la chose représentée par le mot *bien* qu'une idée confuse, quoique nous fussions, pour la plupart, si on nous en demandait la vraie nature, très-embarrassés de la donner, nous pouvons cependant, dans la plupart des cas, dire avec assurance, et non pas au nom des maximes du sens commun et des opinions consacrées, mais avec sentiment de la vérité, si une action est, oui ou non, conforme au bien, si elle est, oui ou non, moralement bonne. Il n'est personne qui n'ait plusieurs fois éprouvé ce phénomène, dans une de ces délibérations intimes sur la conduite à tenir dans un cas sérieux, qui reviennent de loin en loin dans la vie. Tout le monde a senti dans ces délibérations, par le soin même qu'il prenait d'écarter ses affections, son intérêt, ses préjugés, que ce n'était point sous le jour de ces mobiles qu'il essayait d'apprécier l'action; tout le monde a senti qu'il existait dans l'ombre de son intelligence une certaine idée, et, dans la nature des choses, un certain but élevé impersonnel, type de tout ce qui est bien en soi, par rapport auxquels il cherchait ce qu'était l'action à faire ou à ne pas faire ; tout le monde a senti que, bien que

ce but ne se dévoilât pas d'une manière nette, il arrivait un moment où la conformité ou la non-conformité de l'action avec ce but lui apparaissait avec une certitude irrécusable, absolue, d'où suivait sans hésitation une résolution nette et ferme. Eh bien! ce phénomène, qui se produit péniblement dans les cas complexes et difficiles, se produit facilement et vite dans les cas simples; et, si la raison au nom de laquelle nous jugeons est encore obscure dans les premiers, à peine est-elle remarquée dans les seconds. En sorte que, bien que l'appréciation morale des actions émane d'une prémisse et soit le fruit d'une comparaison, il n'en est pas moins vrai que cette prémisse et cette comparaison peuvent rester obscures, quoique le jugement soit ferme; en sorte qu'il n'y a aucune contradiction à soutenir qu'il en est des jugements moraux comme de tous ceux qui impliquent une conception de la raison intuitive, et que, dans ces jugements, ce qui est clair et ce qui frappe, c'est le résultat particulier, ce qui est caché et ce qu'on remarque peu, c'est la notion universelle qui engendre ce résultat. Nous avons déjà signalé ce fait comme une des causes qui avaient conduit à l'opinion que la bonté des actions était saisie par un sens; par les mêmes raisons, il devait conduire une partie des philosophes rationnels à s'arrêter à l'opinion de Price.

Et au fait, messieurs, qu'il me soit permis de vous le faire remarquer en passant, sauf l'objectivité du bien, qui est sauvée par l'une et détruite par l'autre, il serait difficile d'apercevoir une véritable différence entre ces deux doctrines : elles sont, sur le reste, parfaitement identiques. L'une et l'autre font du bien une qualité des actions; l'une et l'autre considèrent cette qualité comme

simple et indéfinissable; l'une et l'autre en tiennent la perception ou la révélation pour immédiate; toutes deux, par conséquent, confondent le bien en soi et le bien moral; toutes deux font précéder l'idée des diverses actions bonnes, et suivre celle du bien; toutes deux obtiennent cette dernière par abstraction et généralisation; toutes deux suppriment le raisonnement en morale. Ne nous étonnons donc point que Stewart déclare son opinion si voisine de celle de Hutcheson, et tienne si peu compte, et des différences qui les séparent, et de la question de l'origine de l'idée du bien. Cela est tout simple; et, sans le danger que faisait courir à l'immutabilité des distinctions morales le système récent de Hutcheson, il est à croire que Price aurait prévenu Stewart dans cette excessive indulgence pour le système instinctif.

Je ne vous indiquerai plus, messieurs, qu'un seul fait parmi les causes qui ont engendré l'opinion de Price, et ce sont les remarques que je viens de faire qui, en me reportant au rôle de l'instinct dans la vie morale, me le rappellent.

Effectivement, messieurs, il ne faut jamais perdre de vue, quand on veut se rendre compte des systèmes erronés des philosophes en morale, la complexité de la nature humaine, et la multiplicité des mobiles qui concourent à nous pousser au bien et à nous détourner du mal; et, quelque fatigant que puisse être pour vous ce retour aux mêmes faits, vous devez me le pardonner, puisque cette série de systèmes que je vous expose n'est autre chose qu'une galerie de portraits d'un seul original, et que, pour en juger la fidélité, c'est toujours à cet original qu'il faut revenir. Je dirai donc encore une fois, messieurs, que, longtemps avant que ne commence

en nous l'appréciation morale des actions par la raison, nous sommes poussés aux bonnes et détournés des mauvaises par l'impulsion énergique de tous les instincts de notre nature, que vient bientôt seconder l'intelligence la plus simple de notre intérêt. Ainsi, la duplicité, l'injustice nous répugnent avant d'avoir été conçues immorales : nés avec la faculté d'exprimer nos pensées, ce ne peut être l'instinct de notre nature de les déguiser ; nés avec le besoin d'indépendance et l'instinct de la propriété, nous ne pouvons admettre sans révolte qu'on nous fasse violence, qu'on nous dépouille; et, quand nous voyons les autres dépouillés ou maltraités, cette sympathie, que Smith a si bien décrite, nous met à leur place, et nous souffrons de leur souffrance, et nous nous révoltons avec eux et pour eux. Ainsi, quand vient la raison morale, déjà nous adorons le bien, déjà nous détestons le mal ; ce qu'il y a de plus intime en nous, notre nature, sent d'un sentiment vif et énergique dans les actions à peu près tout ce que la raison va y découvrir. Or, messieurs, ce fait produit deux résultats : d'abord il abrége l'appréciation morale, et l'empêche de s'élever à la clarté ; ensuite il l'enveloppe d'un sentiment puissant, auquel elle se mêle et s'incorpore en quelque sorte, et duquel il devient difficile de la distinguer. Et en effet, messieurs, rapprochez ces deux circonstances : d'une part, l'obscurité naturelle de la notion du bien quand elle se révèle à la raison morale ; d'autre part, la primitive appréciation de l'instinct, qui a déjà jugé à sa manière les actions que cette notion est destinée à caractériser ; et vous comprendrez que l'homme se contente d'entrevoir le caractère moral des actions, rassuré qu'il est par le sentiment qui parle haut, et qu'il ne fasse pas de grands efforts pour voir

d'une manière plus nette ce que toute sa nature confirme et proclame. Et, d'un autre côté, messieurs, ne voyez-vous pas que, dans ce phénomène ainsi composé de sentiment et de jugement, d'instinct et de raison, il devient difficile de démêler le rôle de celle-ci, et, à plus forte raison, ses prémisses et son procédé? Ne voyez-vous pas que l'élément dominant, extérieur, palpitant, c'est le sentiment, et qu'il enveloppe, et qu'il voile, et qu'il dérobe l'autre? Ne voyez-vous pas qu'en enveloppant, en précipitant, en confirmant si haut le jugement, il lui donne l'apparence et la certitude d'une perception immédiate? Ne voyez-vous pas que, le philosophe arrivant, il y a mille chances pour que le phénomène tout entier lui paraisse sensible; que, s'il démêle les deux éléments, il y en a cent pour qu'il prenne l'élément rationnel pour une perception immédiate; et que, s'il démêle une prémisse et une conséquence, il y en a cinquante pour qu'il ne démêle pas la véritable nature de cette prémisse, dont tant de circonstances détournent l'attention de l'esprit, et qui est enfouie, pour ainsi dire, au fond d'un phénomène si compliqué? Cela vous explique à la fois, messieurs, et pourquoi le système instinctif a trouvé tant de partisans et a précédé partout le système rationnel; et pourquoi, parmi ceux qui se sont élevés jusqu'à ce dernier, un si grand nombre se sont arrêtés à l'opinion de la perception immédiate; et pourquoi enfin, parmi ceux qui ont pénétré jusqu'au fait de la distinction du bien moral et du bien en soi, la plupart, tout en donnant de ce dernier des définitions qui touchent à la vérité, n'en ont cependant pas saisi l'exacte notion.

Telles sont, messieurs, quelques-unes des causes qui, par leur tendance commune à nous faire apparaître

l'appréciation morale sous la forme d'une perception immédiate, ont concouru à en dérober les éléments et la nature à la sagacité des philosophes. Quoique d'une nature diverse et même contraire, les faits que je viens de vous signaler sont loin de s'exclure. Il y a de tout, en effet, dans les jugements que nous portons sur les actions : impulsions de l'instinct, préjugés de l'éducation, sentiment direct du bien et du mal, tout s'y mêle dans des proportions infiniment variables ; et, tant qu'il y a convergence entre les différents principes, ils agissent ensemble comme un seul; et, dans la profonde conviction qu'ils produisent, tout reste confondu, et nous ne distinguons rien. C'est seulement dans le cas où ils viennent à diverger que, leur unité apparente se dissolvant, nous les distinguons ; chacun d'eux alors se dessine dans la lutte sous ses formes propres : l'instinct, avec l'énergie aveugle de son impulsion ; le préjugé, avec l'autorité axiomatique qu'il reçoit du sens commun ; le jugement moral, avec celle qui lui prête son émanation directe de la raison, source de toute vérité et de toute lumière. Alors seulement nous apparaît en lui-même, pur et dégagé de tout mélange, ce phénomène de l'appréciation morale, et alors seulement aussi, il y a chance pour que nous en démêlions la véritable nature et les véritables éléments. Que si donc, d'un côté, chaque élément du mélange, pris à part, et tous ensemble, quand ils sont confondus, tendent à nous faire croire à la perception immédiate du bien dans les actions; et si, de l'autre, alors même que le phénomène de l'appréciation est dégagé de tout alliage et s'accomplit à part, il y a dans les lois de l'esprit humain des raisons pour que quelques-unes de ses parties nous demeurent à demi voilées, et pour qu'il garde encore l'apparence de cette

même perception immédiate, alors il devient évident que beaucoup de philosophes ont pu et ont dû se le représenter sous cette forme. Or c'est précisément là ce que je me suis efforcé de rendre évident dans cette leçon.

J'espérais, messieurs, y faire entrer, outre l'explication, la critique même de l'opinion de Price ; mais, comme je ne veux pas tronquer les faits qui me semblent en démontrer l'inexactitude, j'en ajouterai l'exposition à la prochaine séance.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

SYSTÈME RATIONNEL. — CRITIQUE DE PRICE.

MESSIEURS,

Pour apprécier à sa juste valeur l'opinion de Price sur la nature du bien, considérons-la en elle-même, sans tenir compte des paralogismes par lesquels il est parvenu, du moins en apparence, à la mettre en harmonie avec les faits. Quand nous aurons vu à quelles conséquences conduit cette opinion, nous comprendrons par quelle nécessité secrète Price a dû tomber dans ces paralogismes; nous en dévoilerons alors l'artifice, et nous en tirerons une dernière preuve, fournie par Price lui-même, que la doctrine qui les a rendus nécessaires est erronée.

En quoi consiste cette doctrine, messieurs, et quel en est le fond? Je vous l'ai dit: elle consiste à prétendre que l'idée de *bien* ne représente autre chose dans l'intelligence humaine qu'une certaine qualité des actions, qualité simple et indéfinissable, immédiatement perçue ou conçue dans chacune par la raison. Or, il y a dans cette doctrine deux propositions distinctes: l'une fondamentale, et qui affirme que rien n'est bon par soi-même que les actions; l'autre secondaire, et qui déclare que la bonté est une qualité simple des actes et qui y

est immédiatement aperçue. Je vous ai montré dans la dernière leçon comment ces deux propositions étaient liées, et comment, la première admise, il était nécessaire et naturel d'en conclure la seconde. Il s'agit aujourd'hui de savoir si elles sont vraies. Si elles le sont, elles doivent être, et en elles-mêmes et dans leurs conséquences, en harmonie avec les faits. Mettons les donc l'une après l'autre en présence des faits, et examinons. Je commence par la seconde.

Admettons avec Price, messieurs, que la bonté morale soit une qualité simple des actions, et qu'elle y soit immédiatement découverte, ou par une intuition de la raison, comme il le suppose, ou par une perception du sens moral, analogue à celle des qualités premières de la matière, comme Stewart laisse le choix de le penser; et voyons un peu quelles conséquences résultent de cette supposition.

La première et la plus saillante, messieurs, c'est que l'appréciation des actions ne peut donner lieu à aucun raisonnement ni à aucune discussion. Car, je vous le demande, où le raisonnement trouverait-il sa place dans cette appréciation? Il ne saurait intervenir dans la question de savoir si une action est bonne ou mauvaise, car cette découverte est le fait d'une intuition ou d'une perception immédiate; il ne le saurait davantage dans celle de savoir à quel degré une action est bonne et si elle l'est plus ou moins qu'une autre; car, d'une part, on ne conçoit guère de degrés dans une qualité simple, et, de l'autre, quand on y en concevrait, comme dans les couleurs ou la dureté des corps, ils seraient immédiatement perçus comme la qualité elle-même. Or, passé ces deux questions, je n'en conçois plus dans l'appréciation morale; et comme, dans l'hypothèse, toutes deux sont

résolues intuitivement, il s'ensuit que le raisonnement est banni de la morale par cette hypothèse.

Mais si le raisonnement ne peut intervenir en morale, la discussion et la démonstration ne sauraient y trouver place. Car, je vous prie, sur quoi porterait la discussion, et comment pourrait-elle aboutir à un résultat? Voici une action : admettons que vous la trouviez bonne, et moi mauvaise; comment l'un de nous pourrait-il convaincre l'autre qu'il a tort? Pour qu'il le pût, il faudrait que son opinion fut fondée sur des raisons, car alors il dirait ses raisons; mais elle est fondée sur une perception immédiate. Tout ce qu'il peut dire, c'est donc que sa raison découvre immédiatement la bonté morale dans l'action. Mais à cette assertion l'autre répondra que la sienne y découvre immédiatement la méchanceté morale, et tout sera fini; tout le sera, comme entre deux hommes dont l'un verrait un objet blanc, et l'autre rouge. En tout ce qui est de perception immédiate, la démonstration et la discussion sont également impossibles : d'une part, on ne démontre aux autres que ce qu'on s'est démontré à soi-même, et quand on n'arrive pas à une idée par le raisonnement, on manque de raisons pour y faire arriver les autres; d'une autre part, il est absurde de discuter sur les choses qui ne peuvent se démontrer; car toute discussion aspire à une démonstration, et, si elle a une issue, y aboutit.

Il y a plus, messieurs : l'hypothèse de Price ne laisse pas même concevoir la divergence d'opinions en morale. En effet, chaque action ayant par sa nature un caractère moral immuable, et ce caractère y étant immédiatement perceptible à la raison, il est d'abord impossible qu'une raison y aperçoive le caractère opposé, car ce caractère n'y est pas ; il ne peut donc jamais ar-

river qu'un homme trouve mal ce qu'un autre trouve bien ; autrement les raisons humaines différeraient de nature. Il est également impossible que l'une y découvre et que l'autre n'y découvre pas la bonté ou la méchanceté qui y est : car ce qui est immédiatement intelligible ou perceptible est également conçu ou perçu par tous les hommes ; il ne peut donc jamais arriver non plus qu'un homme trouve indifférente une action que d'autres trouvent ou bonne ou mauvaise. L'hypothèse de Price n'exclut donc pas seulement de la morale tout raisonnement, toute démonstration, toute discussion ; elle en exclut encore jusqu'à la possibilité d'une différence d'opinion entre les hommes.

Mais, s'il en est ainsi, que s'ensuit-il? Ce qui s'ensuit, messieurs, le voici : c'est que tous les hommes sont également capables d'apprécier la moralité des actions, et, par conséquent, également éclairés en morale ; c'est qu'il ne peut y avoir à cet égard aucune différence entre les savants et les ignorants, les hommes d'un siècle et ceux d'un autre ; c'est que la morale, par conséquent, n'est pas une de ces choses qui se développent et qui avancent avec la civilisation, mais une de celles à l'égard desquelles les sauvages en savent autant que nous ; c'est que la moralité d'aucune action ne peut être prouvée, ni déduite de celle d'une autre ; c'est que, par conséquent, la morale ne peut être ni réduite en système, ni enseignée ; c'est que, enfin, ce qu'on appelle ainsi n'est pas une science, ou que, si c'est une science, cette science ne peut être qu'un catalogue des actions trouvées bonnes et des actions trouvées mauvaises par la raison. Voilà, messieurs, quelques-unes des conséquences qui sortent de l'hypothèse ; en effet, aucune de ces propositions ne peut être niée, s'il est vrai que le

bien soit une qualité simple, immédiatement perçue dans les actions; car toutes dérivent immédiatement de cette hypothèse, ou sont des corollaires rigoureux des propositions que nous en avons immédiatement déduites.

Et remarquez, messieurs, qu'en imposant à l'opinion de Price et de Stewart toutes ces conséquences, je ne fais qu'imposer à l'intuition ou à la perception immédiate du bien les caractères et les lois de toutes les intuitions immédiates de la raison et de toutes les perceptions immédiates des sens. Parcourez, en effet, d'une part, toutes les perceptions immédiates des sens, celles de l'étendue, de l'impénétrabilité, de la solidité, des formes, et, de l'autre, toutes les intuitions immédiates de la raison, celle du lieu à propos des corps, de la durée à propos des événements, de la cause à propos de ce qui commence d'exister, de la substance à propos des attributs, de la constance des lois de la nature à propos de ce qui est arrivé plusieurs fois; parcourez, dis-je, toutes ces intuitions et toutes ces perceptions, et voyez si tout ce que j'ai dit de la moralité des actions n'est pas vrai des choses que ces perceptions et que ces intuitions nous révèlent. Raisonne-t-on sur ces choses, les prouve-t-on, en dispute-t-on? A-t-on besoin de les enseigner aux enfants, et les idées en sont-elles refusées à aucun homme? Varient-elles de l'un à l'autre, se développent-elles chez aucun? Tous n'ont-ils pas à l'égard de ces choses les mêmes notions et les mêmes convictions dans les mêmes circonstances? Y a-t-il un sauvage dans les bois de la Nouvelle-Hollande, un berger sur la cime de nos montagnes, qui ne croie de la même manière et au même degré que le plus grand philosophe du monde à tout ce que ces perceptions et ces intuitions nous ap-

prennent? Peut-on découvrir le moindre progrès, citer la moindre révolution d'opinion dans les idées de l'humanité sur ces notions? Il faut donc, de deux choses l'une, ou dire que l'intuition ou la perception du bien dans les actions échappe seule à la loi commune de toutes les intuitions immédiates de la raison et de toutes les perceptions immédiates des sens, ou reconnaître qu'en faisant porter à l'opinion de Price toutes les conséquences que je viens de lui imposer, j'ai été dans le vrai, et qu'en admettant l'hypothèse que le bien est une qualité simple, immédiatement perçue dans les actions, on ne peut se refuser légitimement à aucune de ces conséquences.

Or, messieurs, ne suffit-il pas d'énoncer toutes ces conséquences pour voir qu'elles sont ce qu'il y a au monde de plus opposé aux faits moraux que nous présente l'humanité? Les pères n'enseignent pas aux enfants que les corps sont étendus, solides, ronds, carrés, blancs ou rouges; mais ils leurs enseignent quelles actions sont bonnes, quelles mauvaises, et ils cherchent à leur expliquer pourquoi. On ne voit jamais des hommes se disputer sur la question de savoir si un fait a une cause, ou si un corps qui est là est dur ou mou; mais on en voit tous les jours discuter celle de savoir si telle action que l'un a faite est bonne ou mauvaise; et ils ne se disent pas seulement : regarde et tu verras; ils raisonnent, ils argumentent, ils allèguent des preuves, comme si l'existence d'une qualité simple et immédiatement perçue pouvait être établie de la sorte. On ne voit pas que les hommes d'une époque ou d'un pays en sachent plus que ceux d'un autre sur le temps, l'espace, les qualités simples des corps; mais on voit la morale, c'est-à-dire la connaissance du caractère moral

des actions plus ou moins avancée dans tel siècle et dans tel pays que dans tel autre pays et dans tel autre siècle. Enfin, on ne voit pas, dans le même pays et le même temps, des individus inégalement capables de décider sur ce qui est rond ou carré, bleu ou rouge, solide ou liquide dans les corps ; tandis que le jugement universel proclame tel homme plus capable de bien juger les actions que tel autre : à telles enseignes qu'il en est qu'on va consulter, et d'autres qu'on absout sous le prétexte de leur peu de lumières à cet égard.

Mais venons-en, messieurs, à la comparaison immédiate et détaillée de quelques faits avec l'hypothèse de Price : nous verrons encore mieux combien elle est nécessairement et évidemment erronée.

Il arrive assez fréquemment que deux devoirs se trouvent en opposition. Il est telle circonstance, par exemple, où, en agissant d'une certaine manière, je puis rendre un grand service à mon pays, et faire un grand tort à mes enfants. Or, comment se résolvent ces conflits ? L'expérience nous dit que c'est par le raisonnement. Mais quel raisonnement pourrait les résoudre, dans l'opinion de Price ? Il est impossible de le deviner. Ma raison perçoit la bonté morale dans la manière d'agir favorable à ma famille ; elle la perçoit également dans la détermination utile à ma patrie : le caractère moral, et par conséquent le devoir, se rencontre donc dans les deux actes, et le même dans les deux, puisqu'il est simple et irréductible. Comment me décider ? comment juger le conflit ? Pour le faire, il me faudrait un motif supérieur qui dominât également les deux actes, et ce motif je ne l'ai pas, dans l'hypothèse ; le premier acte est bon, le second est bon, et tous deux le sont égale-

ment, et il n'y a pas un prétexte dans le système pour supposer à la bonté de l'un quelque supériorité sur celle de l'autre. Et, quand même on admettrait des degrés dans la bonté morale comme dans la blancheur, cette différence serait immédiatement perçue, et il n'y aurait pas de raisonnement. Et cependant l'expérience atteste qu'il y a raisonnement, et raisonnement qui cherche le meilleur. C'est ici, messieurs, c'est dans de tels cas, que l'on s'aperçoit bien que la bonté morale n'est pas une qualité intrinsèque des actions, mais un rapport des actions à quelque autre chose. Car ces conflits se décident, car ils se décident par l'examen, et nous sentons parfaitement en quoi consiste cet examen : il consiste à remonter au principe de toute moralité, à la fin par rapport à laquelle les actions sont bonnes, et à voir laquelle de ces actions tend davantage à la réaliser. Là est le mot de l'énigme ; il ne peut être trouvé dans la doctrine de Price.

On n'y trouve pas davantage l'explication de ce qui arrive quand, au lieu de ces cas dans lesquels la conduite à tenir est depuis longtemps fixée, il se présente une situation rare et insolite qui échappe aux formules établies, ou quand une opinion morale consacrée depuis des siècles, comme l'a été, par exemple, celle de l'esclavage, se trouve tout à coup attaquée et mise en doute. Car, je le demande, pourquoi, dans le premier cas, cette hésitation, cette recherche du vrai de la part de l'individu ? et, dans le second, ces raisonnements et ces discussions qui se prolongent, et qui laissent souvent pendant des siècles l'opinion de l'humanité incertaine entre ce qu'elle a cru et ce qu'elle doit croire? Dans mon opinion, cela est tout simple : dans le premier cas, la situation étant insolite, et, par conséquent,

la conduite la plus conforme au bien absolu non déterminée, il faut le temps de la déterminer; dans le second, l'erreur de l'humanité s'explique, car elle peut se tromper sur le véritable rapport d'une action au bien absolu; et la découverte de cette erreur par quelques-uns, et la lutte de l'opinion ancienne avec la nouvelle jusqu'à ce que, par un travail de confrontation laborieux, la vérité soit fixée, s'expliquent pareillement. Mais tout cela demeure sans raison dans l'hypothèse de Price. Qu'une situation soit ou ne soit pas insolite, il y a toujours deux partis à prendre, deux conduites entre lesquelles il faut choisir : or, ces conduites ont chacune leur caractère moral ; ce caractère est une qualité qui est en elles, et qu'il est donné à la raison d'y percevoir comme il est donné à l'œil de percevoir la blancheur dans les corps; que l'action soit rare ou soit commune, on ne voit pas quelle influence cette circonstance peut exercer sur la facilité de la perception ; l'œil est-il plus embarrassé de percevoir la blancheur dans un corps qui lui est nouveau que dans un qui lui est connu? nullement; le caractère moral de l'action la plus insolite dans la situation la plus insolite, doit donc être tout aussitôt perçu, dans l'hypothèse de Price, que celui de l'action la plus vulgaire; et, quand bien même on consentirait à supposer quelque hésitation, du moins ne pourrait-on admettre que le raisonnement pût aider en quoi que ce soit à y mettre fin; car on ne raisonne pas sur les qualités simples immédiatement perçues : elles sont ou elles ne sont pas, et on les perçoit ou on ne les perçoit pas, voilà tout; le raisonnement n'a rien à y voir. Ainsi, cette grande science de la casuistique, qui a tant occupé les moralistes de tous les temps, n'a aucun sens possible dans cette hypothèse, et n'aurait

été qu'une illusion de l'esprit humain. Et tout ce que je viens de dire s'applique avec la même force aux révolutions de l'opinion humaine sur le caractère moral de certaines actions. D'une part, l'erreur en morale est difficile à comprendre dans l'opinion de Price : il n'y en a jamais eu sur aucune des choses analogues ; de l'autre, on ne voit pas sur quoi porterait la discussion ; elle se résoudrait nécessairement en deux affirmations opposées, les uns disant : l'action m'apparaît bonne ; les autres : elle m'apparaît mauvaise ; mais sans que les premiers ni les seconds pussent apporter la moindre preuve de leurs assertions respectives ; car la doctrine ne permet pas d'en concevoir aux jugements moraux.

Vous voyez, messieurs, jusqu'où vont les conséquences de la doctrine de Price : vous voyez qu'elles ne contredisent rien moins que le fait du développement de l'humanité et de la civilisation en morale. Je me plais, messieurs, à m'appuyer sur ce fait de la marche de l'humanité, parce que c'est là une expérience en grand qu'on ne peut nier, et qui a infiniment plus d'autorité que l'expérience individuelle. Or, qu'atteste cette expérience? elle atteste le progrès de la morale comme celui de l'astronomie. Prenez un peuple à l'état sauvage, et établissez une comparaison entre ses idées morales et les nôtres : assurément vous trouverez qu'elles sont beaucoup moins développées ; vous trouverez que, sur plusieurs points, sur lesquels notre conscience n'hésite pas, celle du sauvage hésite ; vous trouverez que ses décisions sur d'autres sont en contradiction manifeste avec celles que nous portons. Comparez les nations les moins civilisées de l'Europe à celles qui le sont le plus, passez des temps anciens aux temps modernes, vous remarquerez les mêmes différences, qui

attestent le même progrès. S'il y a une chose évidente au monde, c'est que le caractère moral des différentes actions va s'éclaircissant et se fixant de plus en plus; c'est que la science morale est progressive comme toute autre : Price lui-même ne le nie pas, et Stewart le professe formellement. Or, je le répète, cela est inexplicable dans l'hypothèse de Price, aussi inexplicable que cet autre fait, que les tribunaux absolvent souvent les coupables, ou atténuent à leur égard les peines de la loi, parce qu'ils sont peu éclairés et peu développés : car, de quelque manière qu'on entende cette hypothèse, soit qu'on dise avec Price que la découverte du bien dans les actions est une intuition de la raison, soit qu'on hésite avec Stewart entre une intuition de la raison et une perception du sens moral, j'ai montré que toutes les analogies lui interdisent l'explication de ces faits.

Je n'en finirais pas, messieurs, si je voulais confronter avec l'opinion de Price tous les faits particuliers avec lesquels elle est incompatible. J'en avais recueilli une liste que je supprime, parce que ces échantillons suffisent, et que j'ai encore devant moi un long chemin à parcourir. J'ai démontré que la seconde proposition de Price, que le bien est une qualité simple immédiatement perçue dans les actions, est en elle-même insoutenable. Voyons maintenant si la première, que rien n'est bon par soi-même que les actions, et dont la seconde n'est, comme je vous l'ai montré, qu'un corollaire, résistera mieux à l'examen.

Vous le voyez, messieurs : cette proposition porte sur la nature du bien, comme celle que je viens de réfuter sur la manière dont il est perçu. Elle supprime, comme je vous l'ai dit, la distinction du bien en soi et

du bien moral, et établit que ce que l'idée du bien représente, c'est une certaine qualité des actions, et pas autre chose. Cette doctrine sur la nature du bien est-elle soutenable? est-il vrai qu'il n'y ait du bien pour nous que dans les actions? Examinons.

Et d'abord, messieurs, si cela était vrai, il s'ensuivrait que la fin des bonnes actions n'est point distincte des bonnes actions elles-mêmes. En effet, pourquoi dois-je faire un acte? Parce qu'il est bon. Mais pourquoi est-il bon, selon Price? Uniquement parce que la qualité du bien se rencontre en lui. La fin de l'acte bon, c'est donc cet acte lui-même. J'agis de telle manière, pour agir de cette manière; je n'agis pas de telle autre manière, pour ne pas agir de cette autre manière. Tout au plus, de ce que l'acte est bon, je puis induire que son résultat nécessaire doit l'être; ainsi, de ce qu'il m'apparaît qu'il est bien de connaître, je puis induire qu'apparemment la connaissance est bonne; de ce qu'il m'apparaît bien de faire le bonheur de mes semblables, je puis induire que le bonheur de mes semblables est bon : mais la bonté du résultat n'est qu'une bonté dérivée, que je conclus de celle de l'acte, qui seule est immédiate. Il n'y a donc aucune fin bonne que par la bonté de l'acte qui la produit, ni aucune fin mauvaise que par la méchanceté de l'acte qui l'engendre; l'ignorance d'un homme n'est un mal que parce qu'il est mal à lui de ne pas s'éclairer ou mal aux autres de ne pas le tirer de cette ignorance : en soi, l'ignorance et la science sont indifférentes. Ainsi, le procédé pour savoir si une fin est bonne ou mauvaise, c'est de voir si l'acte qui y tend est bon ou mauvais. Et si cela est vrai dans l'homme, cela l'est aussi en Dieu : il n'a eu aucune fin en créant ce monde que de produire un acte bon, et c'est parce

que l'acte par lequel il a créé l'ordre universel lui a paru bon, que l'ordre universel a été créé; et cet ordre n'a d'autre bonté à ses yeux et en soi que comme résultat de cet acte.

Il suit encore de là que tout ce qui n'est point ou un acte ou le résultat d'un acte n'a aucune bonté, ni immédiate, ni dérivée; qu'ainsi la santé n'est pas meilleure en soi que la maladie, mais que l'une ne peut être considérée comme meilleure, et l'autre comme pire, qu'autant que l'une serait la conséquence d'actes bons, et l'autre d'actes mauvais, commis par nous ou nos parents. En sorte encore que la maladie, quand elle résulte d'actes bons, devient bonne, et meilleure en elle-même que la santé produite par des actes indifférents ou mauvais. En un mot, rien n'est bon en soi que les actes ou par les actes; et tout ce qui n'est ni acte ni effet d'acte n'a point de bonté propre, et ne peut avoir de valeur que par rapport à notre bonheur ou à l'un des penchants de notre nature.

Et comme l'appréciation du résultat d'un acte, si elle dérive de l'appréciation de l'acte lui-même, suppose la connaissance de cet acte dans celui qui juge, et qu'un même résultat peut être produit par beaucoup d'actes différents, il s'ensuit que tout résultat, tout but, reste sans caractère, et ne peut être jugé ni bon ni mauvais, tant qu'on ignore par quelles actions il a été ou il sera produit. En revanche, le résultat, le but d'une action ne fait rien à la bonté ou à la méchanceté de cette action; car, s'il y fait quelque chose, le caractère de l'acte en dérive; et si le caractère de l'acte en dérive, toute bonté et toute méchanceté n'est pas dans l'acte : il y a des choses qui ne sont point des actes, et qui ont par elles-mêmes quelque bonté et quelque mé-

chanceté, puisqu'elles peuvent en communiquer à l'acte qui les produit ou qui tend à les produire.

Je pense, messieurs, qu'il n'est pas besoin d'aller plus loin pour rendre évidente la confusion commise par le système de Price entre deux biens tout à fait différents, mais liés l'un à l'autre : le bien moral, qui est et ne peut être qu'une qualité de l'action, et le bien en soi, qui se rencontre dans une foule de choses qui ne sont point des actes, et qui appartient à ces choses indépendamment de tout acte. Ces choses, bonnes par elles-mêmes, messieurs, je les appelle des *fins*, en tant qu'elles peuvent devenir des buts pour la conduite et les actions; et, je crois qu'elles ne sont bonnes elles-mêmes que comme éléments d'une fin suprême, qui est le véritable bien et la chose même que le mot *bien* représente. Qu'il y ait de telles fins, messieurs, qu'elles soient bonnes en elles-mêmes, et que, loin que leur bonté soit déterminée par celle des actes qui y tendent, il soit vrai, au contraire, que la bonté d'aucun acte ne puisse être déterminée que par celle de ces fins; voilà, messieurs, ce qu'évidemment l'hypothèse de Price a méconnu, et ce que je soutiens comme autant de faits que j'établirai plus tard, et qui sont déjà hautement attestés par les croyances les plus vulgaires de l'humanité.

Et en effet, messieurs, n'est-ce pas une chose évidemment contraire aux croyances de l'humanité, qu'aucune fin ne soit bonne par elle-même et indépendamment des actes qui peuvent l'accomplir? Quoi! la science en soi serait indifférente et ne vaudrait pas mieux que l'ignorance, et elle ne serait meilleure que l'ignorance qu'en tant que l'acte de s'éclairer est moralement bon, et celui de rester ignorant moralement mauvais? Quoi! il en serait de même du bonheur des

hommes par rapport à leur misère, de leur sympathie par rapport à leur inimitié, de la santé par rapport à la maladie, et de tant d'autres fins que je me fatiguerais à nommer ? Assurément rien n'est plus contraire à l'opinion universelle qu'une telle doctrine. L'opinion universelle tient pour bonne en soi la science, pour mauvaise en soi l'ignorance, et pour meilleur en soi le bonheur des hommes que leur misère ; et elle ne croit pas que la bonté ou la méchanceté de ces fins vienne de la bonté ou de la méchanceté morale des actions de s'éclairer et d'être bienfaisant, de rester dans l'ignorance et de nuire à autrui ; elle croit, au contraire, que c'est la bonté ou la méchanceté de ces fins qui rend moralement bonnes ou mauvaises les actions qui y tendent. Pour le nier, il faudrait nier nos délibérations de tous les jours, et, pour ainsi dire, de tous les moments ; il faudrait nier nos jugements moraux les plus vulgaires et les plus répétés. Comment fais-je, dans une foule de cas, pour déterminer si telle ou telle action que je vais faire est bonne ou mauvaise ? N'examiné-je pas à quelle fin je la fais, quel résultat elle produira, et n'est-ce pas le jugement que je porte sur cette fin, sur ce résultat, qui m'éclaire sur la moralité de l'action ? Ne m'arrive-t-il pas aussi tous les jours de concevoir un but à atteindre, une fin à poursuivre, et de me dire : le but est bon, la fin est bonne ; puis de me mettre à agir pour atteindre l'un, pour accomplir l'autre, avec la conscience que ma conduite, allant à ce but, à cette fin, est par conséquent légitime et honorable ? Et, d'un autre côté, quand je vois mes voisins, mes amis faire une succession d'actes, ne cherché-je pas, pour apprécier la moralité de leur conduite, à découvrir la fin qu'ils poursuivent, suspendant mon jugement jusqu'à ce que je l'aie dé-

couverte? Et, je vous le demande, que signifierait le mot *fin*, s'il n'en était pas ainsi, et si la doctrine de Price était vraie? Qu'est-ce que ce mot désigne, sinon le but d'un acte, d'une conduite, c'est-à-dire ce pour quoi on fait l'un, on tient l'autre? La fin d'un acte, c'est donc la chose en vue de laquelle on le fait; tant qu'une chose ne fait que résulter d'un acte, elle n'en est que l'effet, elle n'en a pas été la fin. Donc, si tous les résultats étaient indifférents, n'avaient en eux-mêmes aucune bonté, ou ne tiraient leur bonté que de celle de l'acte qui les produit, nous ne les considérerions jamais avant d'agir, et il n'y aurait que des *effets* et point de *fins;* les mots *fin* et *but* n'auraient plus de sens, ils n'existeraient pas dans le langage.

Je n'ignore pas, messieurs, que la bonté des actes, ou le bien moral, peut et doit aussi devenir une fin pour nous; mais c'est un résultat ultérieur et que j'expliquerai. Ce dont j'accuse Price, c'est d'avoir pris ce résultat extrême des conceptions morales pour le principe même de ces conceptions. Pour que la bonté de l'acte puisse devenir le but qu'on se propose en le faisant, il faut préalablement que cet acte ait été reconnu bon, et je ne reproche pas à Price d'avoir méconnu une vérité aussi évidente; mais ce que je lui reproche, c'est de n'avoir pas vu qu'il n'y a pas d'acte bon dont la bonté ne présuppose celle de certaines fins. Assurément, s'il y a une vertu qui semble immédiatement perçue comme telle, c'est la justice; et cependant, qu'est-ce qu'être juste? C'est ne point faire de mal à autrui; mais, pour ne pas lui faire de mal, il faut savoir en quoi consiste son bien; il faut donc qu'il y ait pour lui du bien. Or, en quoi consiste le bien d'un homme? Ce ne peut être dans la qualité de sa conduite; car cette qualité

constitue sa moralité et non son bien ; il est évident que ce bien est dans sa fin ; il faut donc que je connaisse la fin de mes semblables pour pouvoir me conduire justement envers eux, et la justice en moi n'est que le respect de leur fin. Mais tous les êtres ont une fin, même les arbres et les plantes, et je ne me fais aucun scrupule de troubler les arbres dans l'accomplissement de leur fin, et, en le faisant, je ne me crois pas injuste. Il faut donc qu'il y ait dans la fin de mon semblable une circonstance qui la rende respectable pour moi, et qui ne se trouve pas dans celle de l'arbre. Or, quelle que soit cette circonstance, c'est elle qui, étant dans la fin de l'homme, et n'étant pas dans celle de l'arbre, rend bon le respect de l'une, et laisse indifférent celui de l'autre. D'où vous voyez que la bonté de l'acte juste lui-même, de cet acte dont le caractère moral semble si immédiatement perçu, va se rattacher originellement à la bonté d'une fin. C'est là ce que Price n'a pas vu ; ce qui n'empêche pas que la justice, ou plutôt le bien moral, qui comprend la justice et toutes les autres vertus, ne puisse devenir ultérieurement une fin pour la conduite.

Mais, je m'aperçois, messieurs, que je ne pourrais pousser plus loin ces observations sans arriver à l'exposition même des véritables bases de la morale, qui n'est point du sujet de cette leçon ; j'en ai assez dit pour démontrer qu'indépendamment du bien moral, nos délibérations et nos jugements moraux constatent qu'il y en a un autre, qui, loin d'en dériver, l'engendre visiblement dans une foule de cas, et qu'ainsi la proposition de Price, que le bien n'est autre chose qu'une certaine qualité des actions, n'est pas moins démentie par les faits que celle par laquelle il affirme que la bonté

des actions est une qualité simple, immédiatement perçue dans chacune. Aussi bien, messieurs, ces deux propositions ne pouvaient être l'une fausse et l'autre vraie; car, comme je vous l'ai déjà dit, elles dépendent étroitement l'une de l'autre, et ne forment qu'une seule et même doctrine, qui est celle de tous les systèmes moraux qui tiennent le bien pour indéfinissable. Il est indéfinissable, messieurs, s'il n'y a d'autre bien que le bien moral; et, s'il est vrai qu'il soit indéfinissable, il est vrai aussi que le bien moral est le seul bien. Les deux propositions sont inséparables; et il suffirait que l'une eût été démontrée inconciliable avec les faits, et par conséquent fausse, pour que l'autre ne pût subsister; en sorte que la réfutation de chacune confirme celle que nous avons donnée de l'autre.

Mais ce qui confirme bien autrement encore cette double réfutation, messieurs, c'est l'aveu même de Price, qui, en dépit de son système, et dans son système même, a reconnu tout ce que nous avons cherché à établir dans cette leçon. Comment cela? Je vais vous le dire.

Vous l'avez déjà remarqué plusieurs fois, messieurs: la nécessité de mettre en harmonie leurs systèmes avec les faits et le sentiment universel conduit invariablement les philosophes à y introduire des choses contradictoires, au moyen desquelles ces systèmes ont l'air de tout expliquer. Nous avons vu les philosophes égoïstes user de ce procédé en appelant le bonheur général au secours du principe trop étroit, mais seul conséquent à leur opinion, du bonheur individuel; nous avons vu Smith en faire autant, en glissant dans sa théorie la fiction du spectateur impartial; et nous avons dû, pour apprécier ces deux doctrines, les réduire à leurs pro-

pres principes, et les dégager de cet alliage utile, mais hétérogène. Price, messieurs, sans y prendre garde, s'est laissé aller au même stratagème, si l'on peut appeler de ce nom un paralogisme involontaire. Parmi les conséquences que nous avons exprimées de sa doctrine, il en est beaucoup qui n'ont pu lui échapper : il n'a pu lui échapper, par exemple, qu'avec sa théorie de la perception immédiate, tout raisonnement, toute discussion, toute démonstration, devenaient aussi étrangers à l'appréciation des actions, qu'ils le sont à celle des qualités premières et secondes de la matière ; et toutefois il n'a pu se dissimuler qu'on raisonne, qu'on discute, qu'on prouve en morale. Price, messieurs, a donc dû chercher l'explication de ces faits dans sa doctrine; et, pour la trouver, il a dû chercher d'abord ce qui amène tous ces raisonnements et toutes ces discussions en morale. Il a dû voir alors qu'ils portent tous sur certaines circonstances qui entourent les actes, et qui, selon qu'elles sont telles ou telles, en changent la nature. Il semble qu'il aurait dû en conclure que ce pourrait bien être par ces circonstances que les actes sont jugés, et que, par conséquent, la bonté et la méchanceté morales, au lieu d'être des qualités intrinsèques des actes, pourraient bien se résoudre dans quelques rapports entre les actes et ces circonstances. Mais, apparemment, l'hypothèse que le bien moral est une qualité des actions était déjà enracinée dans son esprit ; il la tenait déjà pour incontestable ; au lieu donc de tirer ces conséquences, qui l'auraient renversée, Price a pris un parti beaucoup plus simple, celui de faire entrer toutes ces circonstances dans la définition de l'action, et de les considérer comme faisant partie intégrante de l'action. C'est alors, messieurs, que Price, définissant l'action,

a dit : « Par *acte*, je n'entends pas l'acte isolé, l'acte séparé des circonstances qui l'entourent : l'acte, ainsi pris, n'a aucun caractère moral ; j'entends l'acte avec son motif et sa fin, l'acte avec les circonstances de l'être qui le fait et celles de l'être qui en est l'objet ; car tout cela fait partie de l'acte ; et, selon que ces circonstances sont telles ou telles, l'acte lui-même est tel ou tel : il change avec elles et comme elles. »

Voilà, messieurs, ce que Price a dit, mais en passant, comme une chose toute naturelle, toute simple, qui ne pouvait souffrir aucune difficulté. Et en effet, messieurs, elle ne risque point d'en éprouver de la part du sens commun. Le sens commun reconnaît avec Price que la qualité morale de l'acte dépend de son mobile et de sa fin, des circonstances du sujet et de l'objet ; il n'a garde de le nier ; l'expérience de tous les jours le prouve, et nul homme n'ignore que l'acte nu, l'acte isolé, n'a point de caractère, mais qu'il en prend des circonstances environnantes, et qu'il en change quand ces circonstances changent. Le sens commun n'élève donc aucune objection contre cette définition de l'acte. Mais savez-vous ce qui la repousse, messieurs, ce qui se récrie et réclame, et ce qui a raison de réclamer et de se récrier? C'est le système de Price, son système tout entier. Le sens commun est content, mais le système de Price ne saurait l'être : car cette définition de l'action le renverse et le détruit. Lui seul a droit de se plaindre, parce que lui seul est mis en danger ; et c'est au point qu'il faut nécessairement, ou que Price retire sa définition, s'il veut sauver son système, ou qu'il rejette son système, s'il veut maintenir sa définition.

Et en effet, messieurs, voyez un peu comment l'acte va être jugé, et en quoi va consister sa bonté, si la dé-

finition est vraie. Sans doute, si Price n'avait parlé que du motif, le mal ne serait pas grand; car, de quelque manière que la bonté de l'acte soit perçue, et en quoi qu'elle consiste, il faut toujours, pour que l'agent soit bon en l'accomplissant, que ce soit en vue de cette bonté qu'il l'accomplisse. On peut donc dire que la considération du motif ne regarde que la bonté de l'agent, et non celle de l'acte, dont il s'agit. Mais la fin, c'est autre chose; la fin, c'est la partie de la définition éminemment hostile au système de Price; car la fin d'un acte, c'est ce à quoi il tend, c'est son but; la fin est donc relative à l'acte, et non à l'agent; et de plus, la fin est distincte de l'acte, ce sont deux choses. Que si donc l'acte ne peut être jugé que dans son rapport avec la fin, il faudra, pour le juger, percevoir ce rapport, et ce sera de la nature de la fin que celle de l'acte dépendra. Ainsi, tel acte sera bon quand il aura une certaine fin, et il sera mauvais quand il en aura une autre. Sa bonté sera donc son rapport de conformité avec telle fin; sa méchanceté, son rapport de conformité avec telle autre fin. La bonté de l'acte ne sera donc pas la seule bonté; il y aura encore celle de la fin; et de plus, le bien sera originellement dans la fin et non dans l'acte, et la bonté de l'acte sera une bonté dérivée. Ainsi encore, en remarquant quelles sont les fins bonnes, on aura une définition de ce qui est bon en soi; et, comme la bonté des actes sera leur conformité à ces fins bonnes, on aura une définition de la bonté morale ou de cette qualité, prétendue indéfinissable, par laquelle les actions sont bonnes. Mais ce sont précisément là toutes les choses que nie le système de Price, toutes les choses que Price, conséquent à son système, s'est appliqué à réfuter. N'a-t-il pas nié la distinction du bien en soi et

du bien moral? N'a-t-il pas affirmé qu'il n'existait d'autre bien que celui qui est dans l'acte? N'a-t-il pas dit que la bonté dans l'acte était une qualité simple et indéfinissable? N'a-t-il pas soutenu qu'elle ne consistait point du tout dans un rapport entre l'acte et une certaine fin, un certain but extérieur? N'a-t-il pas élevé une fin de non-recevoir commune contre toutes les définitions qui avaient été essayées de cette fin, ou de cet ensemble de fins, dans l'hypothèse qu'elle existât? N'a-t-il pas fort au long réfuté toutes ces définitions? Et cependant la définition de l'action rétablit tout ce qu'il avait détruit; elle nie tout ce qu'il avait affirmé, et affirme tout ce qu'il avait nié. Que Price opte donc entre sa définition et son système, entre tout son livre et une page de son livre : car le livre et la page ne peuvent coexister; il faut que l'un ou l'autre périsse.

Mais ce n'est pas tout. La définition comprend dans l'acte, outre la fin, les circonstances du sujet et de l'objet. Et Price développe sa pensée en disant : Si, à l'égard de tel être, dans telles circonstances, je dois agir de telle façon, je dois me conduire autrement dans d'autres circonstances ou à l'égard d'un autre être. Cela est parfaitement clair, messieurs, et je n'éprouve aucune peine à comprendre. Je puis frapper un arbre, parce que c'est un arbre, et que je suis un homme; je ne puis frapper mon voisin, parce qu'il est un homme, et que je suis un homme; et toutefois je puis le frapper, s'il m'attaque, car alors ses circonstances et les miennes changent. C'est-à-dire que, pour arriver à caractériser l'acte, je suis obligé de percevoir ma nature et celle de l'arbre, ma nature et celle de mon voisin, plus les rapports qui dérivent entre moi et ces deux êtres de nos natures respectives, plus tous les faits relatifs à eux et à moi que

peut couvrir le mot vague de *circonstances*. Est-ce là ce que le système appelle la perception immédiate d'une qualité simple et indéfinissable dans l'acte, ou est-ce autre chose? Si c'est autre chose, que Price retire sa définition de l'action; si ce n'est pas autre chose, que Price concilie le fait, tel que la définition le décrit, avec la formule par laquelle l'exprime le système. De quels termes se servira-t on, je le demande, pour désigner la perception de la solidité dans les corps, ou la conception de l'espace qui les contient, si on appelle *perception immédiate* l'opération compliquée qu'indique la définition, et *qualité simple et indéfinissable de l'action* le caractère moral que finit par lui attacher cette opération? Car enfin, ou ma nature, et celle de l'arbre, et celle de mon voisin, et toutes mes circonstances, et les leurs, font, en dépit de la langue, partie de l'acte, et alors la qualité qui est constituée par les rapports entre toutes ces choses n'est ni simple, ni par conséquent indéfinissable; ou bien l'acte est tout entier dans le fait de frapper, et alors il n'a aucune qualité, ni simple, ni non simple, ni définissable, ni indéfinissable. Accepte-t-on la seconde branche du dilemme? il n'y a plus de perception, car il n'y a plus rien à percevoir. Préfère-t-on la première? ce n'est plus une perception immédiate, ni même une perception d'une qualité, mais la conception de plusieurs choses très-diverses, plus la vue des rapports qui existent entre ces choses, plus une induction de ces rapports à l'acte : car cette induction est bien réelle, puisque l'appréciation de l'acte implique toutes ces notions, et par conséquent en dérive. Dans les deux hypothèses, et sous les deux rapports, le système s'évanouit : il périt par la définition, il périt sans la définition.

Et maintenant, messieurs, je le demande de nouveau, où est la doctrine de Price? Si elle est dans la définition, elle n'y est qu'en germe, et il reste à la développer et à la construire. Si elle est dans le système, il faut retrancher du système la définition : car l'une de ces choses détruit l'autre, et on ne saurait des deux former une unité conséquente. Que faire, messieurs, en pareil embarras? Laisser là Price, qui se tirera comme il pourra de la difficulté, et nous borner à recueillir de sa définition l'aveu qui y est, et qui confirme tout ce que nous avons essayé de démontrer dans cette leçon : c'est que les deux propositions communes à tous les systèmes qui appartiennent à la catégorie qui nous occupe : la première, que l'idée du bien ne représente autre chose que le bien moral; la seconde, que le bien moral est une qualité simple et indéfinissable, immédiatement perçue dans les actions par la raison ou le sens moral; c'est que ces deux propositions, intimement liées, et qui forment un véritable système, sont également insoutenables et inconciliables avec les faits.

Tel est, en effet, messieurs, le résultat auquel je voulais arriver, et pour lequel je me suis imposé cette longue exposition, et cette plus longue critique du système de Price. Tant qu'on examine des systèmes fort éloignés de la vérité, on peut aller vite; car l'erreur étant grossière, on a bientôt fait de la signaler et de la réfuter; mais, à mesure que les systèmes se rapprochent de la vérité, l'erreur, devenant plus délicate, devient aussi plus difficile à montrer. Nous avions déjà remarqué cette différence en passant de la critique du système égoïste à celle du système instinctif. Le passage de la doctrine instinctive à celle de Price devait nous la rendre plus sensible encore. En effet, le système de Price,

touchant à la vérité, en revêt bien autrement les apparences que tous ceux que nous avons jusqu'ici rencontrés sur notre chemin, et il était beaucoup moins facile d'en démêler et d'en démontrer le vice. Et toutefois, messieurs, il importait beaucoup de le déterminer d'une manière précise; car, en le découvrant, nous avons fait faire un nouveau pas à nos idées et un progrès considérable à la recherche qui nous occupe.

Le bien moral est distinct du bien instinctif et du bien égoïste, et la raison intuitive peut seule nous le révéler : voilà ce que la critique des systèmes instinctifs et égoïstes nous avait appris. Mais, parmi les systèmes qui acceptent ce triple résultat, nous avions vu deux opinions s'élever : les uns proclamant le bien moral une qualité simple, indéfinissable, et immédiatement perçue dans les actions par la raison, les autres le considérant comme un rapport des actions à un autre bien, le bien absolu, et s'efforçant de déterminer en quoi ce bien absolu consiste. Or, il nous était impossible de passer outre sans avoir examiné et jugé laquelle de ces deux opinions représentait la vérité. C'est ce que nous avons fait, messieurs, dans ces deux dernières leçons. Nous avons examiné la première de ces deux opinions, et il nous a paru, non-seulement que les faits la démentaient, mais qu'ils proclamaient la vérité de la seconde. Nous avons donc fait un pas, messieurs, comme je vous le disais. Des deux chemins que nous ouvraient les systèmes rationnels, nous avons reconnu le bon; il nous reste à y marcher; nous y rencontrerons les systèmes rationnels de la seconde catégorie, ceux qui, reconnaissant au delà du bien moral le bien en soi, ont cherché en quoi consiste ce dernier, pour déterminer par là en quoi consiste l'autre. Reconnaissant,

comme ces systèmes, et l'existence distincte de ces deux biens, et la nécessité de définir l'un pour déterminer l'autre, nous n'aurons plus, messieurs, à les interroger que sur la définition qu'ils en donnent; c'est là désormais le seul point qui nous reste à fixer. Nous prendrons donc leur avis sur cette question suprême; mais nous le prendrons sans essayer de le juger; car il est évident que cette critique serait la recherche même de la véritable définition du bien absolu, et se confondrait ainsi avec l'exposition de ma propre opinion. Je me bornerai donc, messieurs, à recueillir rapidement quelques-unes des principales définitions qui ont été données du bien absolu, en me permettant tout au plus quelques réflexions rapides sur ces définitions; après quoi, je quitterai enfin le rôle d'historien, et, prenant celui de philosophe, je vous exposerai l'ensemble de mes idées sur les bases de la morale. Ce ne sera qu'après vous les avoir soumises, que nous serons en mesure de revenir sur les systèmes qui ont défini le bien absolu et de juger l'idée qu'ils en ont donnée à la lumière de celle que nous nous en serons formée; je consacrerai donc alors, mais alors seulement, une leçon à la critique de ces systèmes[1].

1. En revoyant, après plusieurs mois, cette critique de Price, je ne la trouve pas entièrement dans le vrai; mais, pour l'y ramener, il aurait fallu refondre ces deux leçons, et j'ai préféré n'y rien changer. L'exposition de mes idées sur le fondement de la morale rectifiera ce qu'il peut y avoir d'inexact dans cette critique.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

SYSTÈME RATIONNEL. — WOLLASTON, CLARKE ET MONTESQUIEU, MALEBRANCHE, WOLF.

MESSIEURS,

Je vous ai annoncé que je consacrerais la leçon d'aujourd'hui à vous donner une idée de quelques-uns des systèmes rationnels qui ont défini le bien : je vais remplir ma promesse. Je serai rapide dans l'exposition et dans la critique de ces systèmes. Je me bornerai, dans l'une, à vous signaler l'idée que chaque doctrine donne, et du bien en soi, et de ce qui constitue la bonté dérivée des actions, et, dans l'autre, à indiquer le vice de cette double définition. Quant à une appréciation plus profonde de ces systèmes, je l'ajourne, ainsi que je vous en ai prévenus, à l'époque où j'aurai posé les bases du mien.

Le premier qui se présente à ma pensée, messieurs, est celui que Wollaston, philosophe anglais du commencement du dix-huitième siècle, a exposé dans son ouvrage intitulé : *Ébauche de la Religion naturelle.* Voici, en très-peu de mots, en quoi il consiste.

Selon ce philosophe, le bien, c'est le vrai, et la loi fondamentale de la conduite, le devoir d'où tous esl autres dérivent, c'est d'agir conformément à la vérité,

ou, en d'autres termes, de ne pas mentir par ses actions. Comment procède Wollaston pour établir cette doctrine? Je vais vous l'indiquer.

Wollaston commence par avancer que les actions sont des signes, comme les paroles, et qu'on peut tout aussi bien exprimer ou défigurer, affirmer ou nier la vérité par des actes que par des mots. Pour établir cette assertion, il s'attache d'abord à montrer que la vérité peut être niée par des actes. Qu'est-ce, dit-il, que violer un contrat? C'est tout simplement affirmer par une action qu'il n'est pas vrai que ce contrat ait été conclu. Qu'est-ce que dépouiller un voyageur? C'est nier que l'argent qu'on lui prend lui appartienne. Wollaston multiplie les exemples, ayant toujours soin de les choisir parmi les actions mauvaises, et ramenant toujours ces actions à la négation d'une ou de plusieurs propositions vraies. Cela fait, et étant démontré qu'on peut nier la vérité par des actes, il se demande si une action qui nie une ou plusieurs propositions vraies peut être bonne. Il soutient qu'elle est nécessairement mauvaise. Les preuves qu'il en donne sont curieuses, en ce que chacune d'elles consiste à montrer le bien en soi sous une de ses faces, et à faire voir qu'il y a contradiction entre le mensonge et le bien ainsi compris. Voici ces preuves : 1° Une action qui nie une proposition vraie équivaut à une proposition fausse; or une proposition fausse est mauvaise; donc l'action qui lui équivaut ne peut être bonne. 2° Une action qui nie une proposition vraie nie la nature des choses; elle lui est par conséquent contraire; or n'est-il pas évident qu'une action contraire à la nature des choses est mauvaise? 3° Une action qui nie une proposition vraie nie ce qui est; une telle action est donc une révolte contre Dieu, l'auteur

de ce qui est, et contre sa volonté. 4° Elle est de plus une révolte contre l'ordre; car, qu'est-ce que l'ordre, sinon les lois des choses conséquentes à leur nature? 5° Elle est aussi une révolte contre la raison; en effet, nier une proposition vraie, qu'est-ce autre chose qu'affirmer l'absurde, et qu'est-ce qu'affirmer l'absurde, sinon se révolter contre la raison? 6° Enfin, dit Wollaston, un tel acte est contraire à la nature de l'homme : car l'homme est un être raisonnable, et le propre des natures raisonnables, c'est de voir et d'aimer les choses comme elles sont.

Après avoir ainsi démontré qu'une action qui nie une ou plusieurs propositions vraies est mauvaise, Wollaston fait un pas de plus, et établit qu'une proposition vraie peut être niée par omission aussi bien que par action, ou, ce qui revient au même, que l'omission n'est pas moins un signe que l'acte, et qu'on peut par le premier de ces signes affirmer le faux tout aussi bien que par le second; et il n'a pas de peine à le démontrer; car il est évident, par exemple, qu'en ne faisant pas ce qu'on a promis, on nie tout aussi bien qu'on l'ait promis, qu'en faisant le contraire. Il serait inutile de suivre l'auteur dans le détail de cette preuve.

Vous voyez, messieurs, que ses efforts se bornent d'abord à établir en quoi consiste le mal. Mais, comme le mal est le contraire du bien, la nature de l'un étant déterminée, celle de l'autre s'ensuit, et la nature de ce qui n'est ni bon ni mauvais, pareillement. Qu'est-ce donc qu'une action bonne? c'est celle dont l'omission serait mauvaise, ou dont le contraire serait une action mauvaise. Qu'est-ce, en second lieu, qu'une action indifférente? C'est celle qui peut être omise ou qui peut être faite sans contredire aucune vérité. Ainsi sort de

son principe l'essence de ce qui est bien, de ce qui est mal, et de ce qui est indifférent dans la conduite, c'est-à-dire la solution du problème fondamental de la morale.

Wollaston, après avoir ainsi établi sa doctrine, s'efforce de la confirmer, en montrant qu'elle est en harmonie avec les faits. Il montre, par exemple, qu'elle est en harmonie avec le fait du développement progressif des idées morales. En effet, si la science est progressive, la morale doit l'être : car, la morale n'étant autre chose que la vérité exprimée dans la conduite, elle suppose la connaissance de la vérité, et, à mesure que cette connaissance, qui est la science, s'accroît, la morale doit se perfectionner. Et de là aussi l'explication des erreurs en morale, et de la différence reconnue par le sens commun entre l'erreur et le vice. Si on peut se tromper dans le domaine de la morale, c'est qu'on peut se tromper dans celui de la science et ne pas voir les choses comme elles sont. Se tromper en morale, c'est affirmer par une action une proposition qui est fausse, et qu'on croit vraie; l'action est mauvaise, mais l'agent n'est pas coupable, car il ne ment pas. Wollaston montre aussi que sa doctrine, loin d'altérer les caractères reconnus du bien, les explique; ainsi, le vrai étant immuable, puisqu'il exprime la nature même des choses, le bien l'est aussi; ainsi, une distinction éternelle et réelle existant entre le vrai et le faux, une distinction semblable sépare le bien du mal. Tout ce qu'on peut dire du vrai, on peut le dire du bien, et les fondements de la morale ne sont pas moins inébranlables que ceux de la science.

Telle est, messieurs, la substance de la doctrine de Wollaston. Quelques observations suffiront pour prouver que sa définition du bien est inexacte.

D'abord, je ferai remarquer qu'en partant du principe de Wollaston pour apprécier les actions, on arriverait à des jugements qui ne coïncideraient pas matériellement avec les jugements moraux. Et en effet; il n'y a pas une mauvaise action qui n'exprime aussi bien que les bonnes plusieurs propositions vraies. Si, par exemple, j'empoisonne quelqu'un avec de l'arsenic, assurément je commets un crime; et néanmoins cet acte est conforme à plusieurs propositions vraies, et entre autres à celle-ci, que l'arsenic empoisonne. Donc la maxime fondamentale de Wollaston est trop étendue, et rend le mal comme le bien. En second lieu, il est beaucoup de vérités qu'il est moralement indifférent d'affirmer ou de nier par ses actes. Voici, par exemple, deux hommes qui ont froid : l'un, pour se chauffer, s'approche du feu, l'autre d'un bloc de glace; l'action du premier affirme une proposition vraie, savoir que le feu réchauffe; celle du second la nie au contraire; que s'ensuit-il? seulement que celui-ci est absurde, mais non qu'il est immoral; l'action de l'un est raisonnable, celle de l'autre, folle, voilà tout; mais il n'y a ni moralité dans un cas, ni immoralité dans l'autre. Donc, entre l'absurde et l'immoral, il n'y a pas coïncidence; donc l'un ne peut pas être substitué à l'autre quand il s'agit de poser le principe fondamental de la morale. Il suivrait, en troisième lieu, de la maxime fondamentale de Wollaston, que, pour qui rencontre un voyageur au coin d'un bois, le crime est le même de lui soutenir que sa bourse ne lui appartient pas, que de la lui prendre: car dans les deux cas on nie une proposition vraie, et la même; ce qui est ridicule, et ce qui montre encore combien il y a loin de l'absurde à l'immoral. J'ajoute, en dernier lieu, que cette hypothèse

effacerait toute inégalité entre les vertus; car si la moralité consiste à ne nier aucune proposition vraie, toutes les bonnes actions sont également bonnes, et l'on ne peut assigner entre elles aucune différence.

Mais il y à une autre coïncidence à laquelle cette maxime fondamentale ne satisfait pas, c'est la coïncidence psychologique. Car il ne faut pas seulement qu'une telle maxime rende dans ses applications les jugements moraux de l'humanité; il faut encore que la conscience témoigne que c'est bien à cette maxime que nous obéissons quand nous agissons. Or, quand je m'abstiens de voler, mon motif est-il la crainte de nier une proposition vraie? Assurément non; et il est certain que je ne songe en aucune manière aux diverses vérités qu'affirmera ou que niera mon action. Ainsi, la maxime de Wollaston n'est pas moins démentie par la conscience que par les jugements moraux de l'humanité.

Je passe, messieurs, à un second système plus célèbre que le précédent, à un système qui a été celui de Montesquieu, mais qui avait été professé auparavant par l'ami de Newton et l'adversaire de Leibnitz, le célèbre Clarke. Le principe de ce système, c'est que bien agir, c'est agir conformément à la nature des choses. Voici comment procède Clarke, dans l'ouvrage intitulé : *Traité de l'existence et des attributs de Dieu et des devoirs de la religion naturelle*, qui a été traduit en français dès le commencement du dix-huitième siècle.

Le point de départ de l'auteur est la recherche du fondement de l'obligation; mais, comme le fondement de l'obligation est l'idée du bien, chercher le fondement de l'obligation ou la définition du bien, c'est une seule et même chose : et si Clarke pose la question sous la première de ces deux formes plutôt que sous la

seconde, c'est uniquement que toute sa recherche est dirigée contre Hobbes, dont les ouvrages avaient fait, à cette époque, une très-grande sensation, et une sensation très-funeste à la morale. Vous savez, messieurs, que ce philosophe avait donné l'égoïsme pour base au devoir; ausssi Clarke commence-t-il par renverser cette base, en réfutant, sous toutes les formes qu'on avait pu lui donner, le principe de l'égoïsme. Il montre que nous ne faisons le bien, ni pour obéir à la volonté de Dieu, ni pour nous ménager les récompenses et pour éviter les peines d'une autre vie, ni pour notre utilité particulière, ni en vue de l'utilité sociale, ni par obéissance à un contrat primitif passé entre les hommes à l'origine des sociétés, ni en vertu des lois et de la volonté du législateur. Il serait inutile de revenir sur tous ces prétendus fondements de l'obligation : nous en avons fait justice, et il suffit de remarquer que Clarke les rejette.

La base de l'obligation n'étant pas dans toutes ces maximes, Clarke cherche quelle elle peut être, et voici le système auquel il arrive. Dieu, dit-il, en créant les choses, leur a donné à chacune une nature propre; en vertu de cette nature, il s'établit entre ces choses des rapports qui les lient les unes aux autres, et qui en forment un ensemble, un tout, qui est l'univers. On doit donc se représenter la création comme l'ensemble des différents êtres, unis entre eux par les rapports qui dérivent de leurs natures respectives. Or, la nature ou l'essence des choses étant réelle et immuable, et l'essence des choses engendrant les rapports qui les unissent, ces rapports sont tout aussi réels, tout aussi immuables que les choses elles-mêmes ou que leur essence. Ces rapports, dit Clarke, constituent l'ordre universel. La raison, ajoute-t-il, conçoit ces différents rapports; elle

conçoit qu'ils constituent les lois des choses, et dès lors ils lui apparaissent immédiatement comme devant être respectés par tout être raisonnable et libre. De là, pour tout être capable de comprendre, l'obligation de régler sa conduite conformément à ces rapports. Quand une conduite, quand un acte, sont conformes à ces rapports, cette conduite, cet acte, sont bons; dans le cas contraire, ils sont mauvais. Voilà la définition du bien moral, telle qu'elle dérive de l'idée du bien en soi, du bien absolu; et vous voyez que, ce dernier étant immuable, puisque les rapports entre les choses dérivent de leur nature, qui est immuable, le bien moral l'est aussi, puisqu'il consiste dans la conformité de la conduite à ces rapports. L'obligation, selon Clarke, dérive immédiatement de la conception du bien, c'est-à-dire de l'ordre; et elle en dérive immédiatement, à cause de la convenance qui existe entre l'ordre et la raison. Il est de l'essence de la raison de respecter l'ordre dès qu'elle le conçoit, l'ordre étant sa loi même. De là, messieurs, tous les devoirs, et la manière de les déterminer. En effet, dit Clarke, d'où dérivent nos différents devoirs, et comment nous y prenons-nous pour les déterminer? Supposez que nous ignorions notre nature et celle de Dieu; que Dieu et l'homme, en d'autres termes, soient deux inconnues; pourrions-nous savoir ce que l'homme doit à Dieu, ou même s'il lui doit quelque chose? en aucune manière. Mais posez la nature de l'homme d'une part, et celle de Dieu de l'autre, et voyez les rapports nécessaires qui dérivent de ces deux natures; aussitôt il vous apparaîtra que, de ces deux êtres, il en est un qui doit, et l'autre à qui il est dû, et vous connaîtrez en quoi consiste ce que l'un doit à l'autre; en un mot, vous découvrirez que la règle de notre conduite envers Dieu se trouve précisé-

ment dans les rapports qu'établissent, entre lui et nous, sa nature et la nôtre. Et pareillement, placez l'homme en face de l'homme, cherchez les rapports qui dérivent entre ces deux êtres de leurs natures respectives, lesquelles sont égales et identiques; vous verrez que, si vos devoirs envers vos semblables ne sont pas les mêmes qu'envers Dieu, c'est que les rapports de l'homme à l'homme sont autres que de l'homme à Dieu; et vous trouverez que, de même que les devoirs de l'homme envers Dieu ne sont que le respect de ceux-ci, les devoirs de l'homme envers l'homme ne sont que le respect de ceux-là. Et Clarke, messieurs, comme tous les philosophes qui définissent le bien, se hâte de constater que cette définition du bien s'accorde avec le progrès des idées morales, et l'explique. En effet, dit-il, nous ne savons pas naturellement ni quelle est la nature des êtres, ni quels sont les rapports qui en dérivent. Il y a donc une science qui a pour objet de déterminer ces rapports, et qui, ayant, comme toute science, un commencement et une fin, est susceptible de développement. Or, comme la morale présuppose cette science et en dérive, la morale en suit les progrès et doit avancer avec la civilisation. Telles sont, en quatre mots, et la marche de Clarke, et les idées fondamentales de sa doctrine.

Montesquieu, que j'ai rapproché de Clarke, messieurs, a eu précisément la même idée du bien. Montesquieu déclare sa doctrine dans les premières phrases de *l'Esprit des Lois*, lorsqu'il dit: « Les lois sont les rapports « nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Les lois, messieurs, c'est-à-dire la règle de ce qui est bien. Et il témoigne que, par rapports *nécessaires*, il entend bien, comme Clarke, qui *dérivent nécessairement* de la nature des choses, par cette autre phrase : « Avant qu'il

« y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles; ils « avaient donc des rapports et par conséquent des lois « possibles. » Montesquieu va plus loin; et il indique, ce qui est aussi en partie la pensée de Clarke, que ces rapports ne sont pas un acte arbitraire de Dieu, dans cette troisième phrase du même chapitre : « Dieu a fait ces « lois, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse « et sa puissance; » ce qui veut dire que ces lois elles-mêmes, ou, ce qui revient au même, la nature des différents êtres et les rapports qui en dérivent, ne sont pas des choses qui aient dépendu même de la volonté de Dieu qui les a créées : et la cause en est qu'étant des œuvres de Dieu, elles ont en lui leur raison, et que la raison de ce que Dieu fait ne peut être distinguée de sa nature, laquelle est nécessaire et éternelle. La nature de Dieu, messieurs, telle est, en effet, la seule chose véritablement absolue, nécessaire, éternelle, et c'est à elle, en dernière analyse, que remontent l'immutabilité et la nécessité de tout ce qui est nécessaire et immuable, Si le bien est tel en soi, c'est que la chose représentée par ce mot n'est que la nature même de Dieu, ou une expression ou un effet nécessaire de cette nature. Ainsi, dans l'hypothèse de Clarke et de Montesquieu, le bien semblerait devenir arbitraire, si les choses et leurs rapports étaient des effets de la volonté arbitraire de Dieu, si on concevait que cette volonté eût pu donner aux choses une autre nature d'où seraient résultés d'autres rapports. C'est là ce que les deux philosophes ont senti, et ce qu'exprime la dernière phrase de Montesquieu. Et ce qui indique déjà le vice de ce système, c'est la difficulté d'admettre que les êtres qui peuplent la création sont tous ce qu'ils ne pouvaient pas ne pas être, et que Dieu n'eût pas pu, ni en créer moins, ni en créer

davantage, ni les créer autres qu'ils ne sont. Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter cette grande difficulté à laquelle vous verrez que la véritable idée du bien satisfait. Qu'il me suffise de vous faire remarquer que, dans les trois phrases de Montesquieu que je viens de citer, se trouve implicitement contenue toute la doctrine de Clarke. Je vais vous soumettre sur cette doctrine quelques observations, dont vous remarquerez la parfaite identité avec celles que j'ai faites sur le système de Wollaston.

Il y a entre les jugements auxquels conduirait cette maxime fondamentale : agis conformément à la nature des choses, et nos jugements moraux, le même défaut de coïncidence matérielle qu'entre ces jugements et ceux qui sortiraient de la définition de Wollaston. En effet, il est évident d'abord que tout acte qui n'est pas absurde est conforme à plusieurs rapports réels qui existent entre les choses et qui dérivent de leur nature; et, pour le prouver, je n'ai pas besoin de changer d'exemple, et je reprends celui de l'empoisonnement par l'arsenic. Assurément cet acte est très-conforme à la nature de l'homme, à celle de l'arsenic, et aux rapports qui en dérivent entre ces deux choses; personne ne peut le nier. Il faut donc, messieurs, que la maxime de Clarke, comme celle de Wollaston, soit trop étendue. Il est bien vrai qu'un acte bon n'est jamais un mensonge, et qu'il est toujours conforme à la vraie vérité; il est bien vrai aussi qu'il est toujours conforme aux rapports qui dérivent de la nature des choses; mais les exemples prouvent qu'il n'y a que certains rapports entre les choses auxquelles nous devions conformer notre conduite, et qu'il n'y a non plus que certaines propositions vraies que nous soyons tenus d'exprimer par nos actes. Quels

sont ces rapports et ces propositions vraies, et pourquoi ceux-là seulement, et non pas les autres? C'est ce que les deux systèmes ne disent pas; et cela prouve qu'ils n'ont pas saisi le fait même du bien, mais un autre, qui peut avoir du rapport avec ce fait, mais qui ne lui est pas identique; car, s'ils avaient démêlé la véritable nature du bien, tous les jugements moraux, et les jugements moraux seulement, seraient sortis de la définition. Je poursuis, messieurs, et je dis que, s'il y a entre les choses une foule de rapports réels, conformément auxquels il est mal d'agir, il en est un bien plus grand nombre encore conformément auxquels il est absolument indifférent d'agir ou de ne pas agir. Ainsi, pour ne pas changer d'exemple encore, c'est agir conformément à la nature des choses, que de prendre de la glace pour se rafraîchir, et de s'approcher du feu pour se réchauffer. Mais, de même qu'en agissant ainsi on est simplement raisonnable et point du tou tvertueux, de même on serait simplement absurde et point du tout criminel en faisant le contraire. Clarke dit qu'il est de l'essence de la raison de respecter l'ordre, c'est-à-dire, dans son système, l'ensemble des rapports qui dérivent de la nature des choses. Cela est vrai, mais en quel sens? En ce sens que la raison ne saurait, sans s'abdiquer, ne pas reconnaître ces rapports: car, puisqu'ils sont, il est absurde, il est contraire à la raison, dont le vrai est la loi, de les nier. Mais s'ensuit-il que ces rapports, qui sont le vrai, soient en même temps le bien, et qu'ils soient la loi de la raison en ce sens que, dans l'acte, la raison se sente moralement obligée de les respecter? Les faits prouvent que non. On est dans le faux quand on prend de la glace pour se réchauffer, mais on n'est pas dans l'immoral; les deux sphères ne coïncident pas.

Et ce qui confirme le vice du système de Clarke, c'est que la coïncidence psychologique lui manque comme la coïncidence extérieure, ce qui est inévitable. Sans doute, il est beaucoup de cas où, pour déterminer ce que nous devons faire, nous sommes obligés de considérer et notre nature, et celles d'autres êtres, et les rapports qui en dérivent entre eux et nous; mais, si on veut y faire attention, c'est pour arriver par là à la détermination d'un autre fait, qui est celui-là même qui décide de ce qui est bien et de ce que nous devons faire. Si la détermination de ce fait ne sortait pas de la recherche, la lumière cherchée n'en sortirait pas non plus; et, pour faire jaillir cette lumière de la nature des choses, ce ne sont pas tous les rapports qui dérivent de cette nature qui sont utiles à connaître, mais seulement quelques-uns : en sorte que la conscience, imparfaitement interrogée, peut bien donner de l'apparence à la définition de Clarke, mais qu'elle la contredit, comme les jugements moraux, quand elle l'est complétement.

Je passe, messieurs, à un troisième système, celui de Malebranche. Comme les idées morales de ce philosophe sont liées à ses idées métaphysiques, il est indispensable, pour vous faire comprendre les premières, de vous donner au moins une idée superficielle des secondes.

Il n'est personne de vous qui n'ait entendu énoncer cette maxime fondamentale de la métaphysique de Malebranche, que nous voyons tout en Dieu. Que signifie cette maxime? Je vais vous le dire en peu de mots.

Malebranche admettait, et c'était en lui une conséquence de toutes les philosophies précédentes, que nous ne voyons pas les choses elles-mêmes, mais que nous n'en voyons que les idées en nous. Partant de cette

opinion, et cherchant si, de ce que nous avons en nous l'idée d'arbre, il s'ensuit qu'il y ait un arbre hors de nous, Malebranche n'en vit pas la nécessité. Tout ce qu'il vit, c'est que, cette idée d'arbre n'étant pas produite par la force de notre esprit, il fallait qu'elle eût une cause distincte de nous. Il chercha donc quelle pouvait être cette cause ; et, parcourant successivement les différentes hypothèses, que ces idées sont produites en nous par les objets, qu'elles sont innées, que Dieu les produit à mesure que nous pensons aux objets, et enfin que notre âme est unie avec l'intelligence divine, qui renferme les idées de tous les êtres possibles, et que c'est en elle que nous voyons ces idées, il crut se démontrer que cette dernière supposition était la seule admissible. Il posa donc en principe qu'excepté les idées de ce qui se passe en nous, nous voyons toutes les autres en Dieu, substance du monde intelligible, et avec qui notre intelligence est dans une communion perpétuelle. Tel est le sens de cette célèbre maxime de Malebranche, que nous voyons tout en Dieu.

Il suivait de cette doctrine que, toutes les intelligences individuelles pouvant voir en Dieu les idées que la mienne y voit, ces idées ne sont particulières à aucune, mais communes à toutes, n'appartiennent à personne, mais à Dieu seul. Il y a donc pour chaque individu deux choses, le sentiment qu'il a de lui-même, et qui lui est personnel, et les idées qu'il a du reste des choses, et qui, étant en Dieu, où il les voit, sont une partie de la vérité absolue, appartiennent à Dieu, et sont communes à tous les individus qui en ont la perception. Malebranche trouvait dans les faits une puissante confirmation de cette doctrine. En effet, dit-il, personne que moi ne peut sentir la douleur que je sens :

donc la douleur est une émanation de moi, et le sentiment m'en est personnel. Mais tout être intelligent peut voir la vérité que je vois : donc la vérité que je vois n'est une émanation ni d'eux ni de moi; et comme il faut, d'ailleurs, qu'elle émane d'une intelligence, elle doit donc émaner de l'intelligence de Dieu, et lui appartenir. La raison ou l'ensemble des vérités est donc consubstantielle à Dieu; et, comme nous ne sommes raisonnables que par notre participation à la raison, la raison n'est pas en nous, mais en lui. Si elle était en nous, nous serions entièrement raisonnables : ce qui n'est pas, et nous saurions tout parfaitement, ce qui n'est pas davantage. Nous ne savons qu'une partie de la vérité, parce que nous ne voyons qu'une partie des idées qui sont en Dieu, et c'est par là que nous sommes imparfaits et infiniment au-dessous de lui.

Telles sont, messieurs, quelques-unes des idées métaphysiques de Malebranche. Voici maintenant les conséquences morales qu'il en tire.

Quand j'aperçois une vérité, il est certain que Dieu l'aperçoit comme moi: car il n'est aucune vérité que Dieu n'aperçoive; par conséquent, ce que je pense est une partie de ce que Dieu pense; il y a, en d'autres termes, communion entre Dieu et moi dans la perception de la vérité. Dieu apercevant très-clairement toute vérité et toute idée, je ne pense pas tout ce qu'il pense, ni ne sais tout ce qu'il sait; mais, ce que je pense et ce que je sais faisant partie de la vérité, Dieu le pense et Dieu le sait. Je sais donc une partie de ce que Dieu sait, et je pense une partie de ce qu'il pense.

Or, il y a entre les idées deux espèces de rapports : d'une part, des rapports de convenance ou de disconvenance, et ceux-là constituent les vérités spéculatives

et n'intéressent point la morale; d'autre part, des rapports de perfection, et qui sont les seuls qui l'intéressent. Ainsi, l'idée de l'homme, par exemple, me paraît contenir plus de perfection que l'idée de l'animal, l'idée de l'animal plus que celle de la plante, l'idée de la plante plus que celle de la pierre. Ces rapports de perfection font que j'aime et que j'estime davantage ce qui est plus parfait, moins ce qui est moins parfait : en d'autres termes, à ces inégalités de perfection dans les idées correspondent en moi différents degrés d'estime et d'amour qui m'en semblent les conséquences nécessaires. Mais ces rapports de perfection, où les vois-je? en Dieu; Dieu les aperçoit donc comme moi, et ils doivent, en lui comme en moi, exciter les mêmes inégalités d'amour. En effet, Dieu ne peut avoir qu'un amour, l'amour de lui-même : Dieu s'aime invinciblement, dit Malebranche; il ne peut donc avoir qu'un seul motif d'agir, ajoute-t-il, l'amour-propre. Mais, Dieu étant toute perfection, l'amour qu'il a pour lui-même n'est autre chose que l'amour de la perfection. Or, que sont les idées des différents êtres qui sont en lui, et ces différents êtres eux-mêmes, en supposant qu'il ait, en les créant, réalisé ces idées? des émanations de lui-même; et c'est parce qu'elles sont des émanations de lui-même qu'elles expriment toutes quelque degré de perfection, les unes davantage, les autres moins; en les aimant, Dieu s'aime donc encore lui-même, et aime la perfection. Mais il est nécessaire que cet amour se proportionne aux différents degrés de cette perfection; voilà pourquoi il est inévitable que l'amour de Dieu suive les degrés de perfection exprimés par les idées des différents êtres, et réalisés en eux, s'ils existent. Et cette loi de son amour doit être la règle même

de sa conduite, puisqu'il n'a ni ne peut avoir d'autre motif d'agir que l'amour. En supposant donc que Dieu ait réalisé une partie des idées qui sont en lui, il doit se conduire, à l'égard des êtres qui ont réalisé ces idées, proportionnellement à l'amour que ces êtres lui inspirent, c'est-à-dire proportionnellement aux degrés de perfection qui sont en eux. Et maintenant, que suit-il de là? Il s'ensuit que, toutes les fois qu'en aimant une chose, notre amour est réglé sur le degré de perfection contenu dans cette chose, nous aimons en communauté avec Dieu; et que, toutes les fois que notre conduite est réglée sur cet amour, nous agissons en communauté avec Dieu, c'est-à-dire selon sa loi, c'est-à-dire encore selon la loi de la raison et de la vérité. De même donc que nous pensons la vérité avec Dieu, nous pouvons aimer et agir avec Dieu, en prenant pour règle de notre amour et de notre conduite les rapports de perfection qui existent entre les êtres, et qui sont la vraie loi de l'amour et de la conduite. Ces rapports de perfection constituent l'ordre. Aimer selon ces rapports, c'est aimer l'ordre et s'y conformer. D'où vous voyez que la vertu n'est autre chose que le respect de l'ordre. Son mobile, c'est l'amour de la perfection; son objet propre, c'est Dieu, qui est la perfection même et la source de toute celle qui est dans les êtres; quel que soit l'être que nous aimions, si nous ne l'aimons que pour la perfection qui est en lui, et proportionnellement à cette perfection, non-seulement nous aimons avec Dieu, mais comme lui : c'est lui que nous aimons.

Et qu'arrivera-t-il, messieurs, si nous savons ainsi proportionner notre amour et régler notre conduite sur les degrés de perfection des choses? il n'arrivera pas seulement que nous sentirons et agirons en com-

munauté avec Dieu, mais encore que nous deviendrons par là même plus parfaits; car, notre perfection ne consistant que dans notre similitude avec Dieu, plus nous aimerons et agirons avec lui, plus nous deviendrons semblables à lui, et, par conséquent, parfaits. Or, plus nous serons parfaits, plus Dieu nous aimera; car, sa loi nécessaire étant de s'aimer, sa loi nécessaire est d'aimer chaque chose proportionnellement à son degré de perfection ou de similitude avec lui. Mais sa conduite n'est pas moins nécessairement réglée par son amour que son amour par les degrés de la perfection. Plus donc nous suivrons la loi de l'ordre, plus Dieu nous rendra heureux, et c'est ainsi que la vertu entraîne nécessairement après elle le bonheur. Et ce n'est pas seulement en une autre vie qu'elle l'entraînera, c'est déjà et inévitablement en celle-ci. Car il ne dépend pas de Dieu de suspendre la loi de sa propre conduite; il est invinciblement forcé de se conduire envers chaque être proportionnellement au degré de perfection de cet être; et, notre perfection résultant immédiatement de notre vertu, notre bonheur doit s'ensuivre non moins immédiatement.

Voilà, messieurs, en très-peu de mots, et d'une manière bien indigne d'une aussi grande philosophie, en quoi consiste la doctrine de Malebranche sur la nature du bien.

Le défaut de cette doctrine n'est pas d'être inexacte: il serait facile, en la traduisant sous une autre forme, de la ramener à celle que je vous exposerai prochainement. Le défaut de cette doctrine est de laisser dans un vague extrême l'idée d'ordre dans laquelle elle résout l'idée du bien moral, en laissant, dans un vague extrême l'idée de perfection, dans laquelle elle résout l'idée du

bien absolu. Son défaut, en d'autres termes, c'est de donner du bien une définition si métaphysique, et, si j'osais le dire, si intime, que, quand on cherche, d'après cette définition, à fixer ce qui est bien et ce qui est mal, et, par conséquent, comment on doit se conduire, on est fort embarrassé de le trouver. Aussi n'est-ce pas sans de grands efforts de pensée et de langage que Malebranche, dans son livre, parvient à déduire de son principe nos devoirs envers nous-mêmes, envers Dieu et envers nos semblables. Et encore est-ce beaucoup moins des devoirs précis qu'il en déduit que des déterminations extrêmement générales, et qui participent de l'incertitude et du vague de ses maximes fondamentales. Ce vague dans lequel l'idée du bien est laissée par Malebranche, me paraît résulter en grande partie de ce que sa morale est trop près de sa métaphysique, de ce qu'elle n'est, en quelque sorte, que sa métaphysique présentée sous une autre face. Sans doute, l'idée morale n'est qu'un côté de l'idée de Dieu, et, tant que celle-ci n'est pas fixée, celle-là ne saurait l'être véritablement. Mais si la foule des moralistes qui partent de l'homme ne parviennent pas, faute d'arriver à Dieu, jusqu'au vrai principe de la morale, les grands métaphysiciens peuvent aussi, faute d'arriver à l'homme, ne déterminer qu'imparfaitement ce principe. C'est, je pense, ce qui est arrivé à Malebranche; et je crois que si, sa métaphysique fixée, au lieu de la prendre et de la retourner brusquement, il avait voulu, au préalable, tenir un peu compte de ce que l'observation nous apprend de l'homme, il aurait vu peut-être l'idée morale se révéler à lui sous une forme plus humaine et plus applicable. N'oublions pas cependant, en adressant ce reproche à Malebranche, que ce grand

métaphysicien était catholique et prêtre, et qu'à ce dernier titre, il a dû peut-être éviter de donner une trop grande précision à son langage. Malgré ce qu'il offre de vague et même de mystique, il a peu satisfait les théologiens, et sa vie n'a été, pour ainsi dire, qu'une longue polémique avec eux.

Une doctrine qui, par l'idée dans laquelle elle traduit celle du bien, semble se rapprocher de celle de Malebranche, mais qui pèche par le défaut opposé, celui de n'être pas assez métaphysique, c'est, messieurs, celle du célèbre disciple et successeur de Leibnitz, Wolf, lequel a résolu l'idée du bien dans celle de la perfection. Je vais vous dire comment procède Wolf dans la détermination du principe général de sa morale. Je n'ose pas vous renvoyer à son ouvrage, parce qu'il est, comme tous les ouvrages qu'il a écrits, d'une effrayante dimension. Pour vous en donner une idée, il suffira que vous sachiez que son ouvrage intitulé : *Philosophia moralis, sive Ethica*, remplit quatre volumes in-4°. Vous pouvez juger par là de l'étendue des autres parties de sa philosophie.

Wolf distingue deux espèces de bien : le bien personnel ou de l'individu humain, et le bien commun, ou de la collection des individus humains. Dans sa langue un peu barbare, il appelle le premier *bonum suitatis*, et le second *bonum communionis*. Et vous remarquerez qu'en dehors de l'individu, Wolf ne tient compte que des autres hommes, et néglige entièrement le reste des êtres qui composent avec nous la création : ce qui est déjà, dans son système, un point de vue étroit. Quelle idée Wolf se fait-il du bien personnel? Selon lui, il consiste, pour chaque être humain, dans la perfection de sa propre nature : ce qui impose à cet être deux devoirs, d'abord celui de se conserver, ensuite celui de se per-

fectionner. En effet, messieurs, dire que, la nature d'un être étant donnée, son bien consiste dans la perfection de cette nature, c'est dire que ce bien consiste dans le plus grand développement de tous les éléments de cette nature. Or, la première chose à faire pour arriver à ce plus grand développement, c'est d'abord de veiller à ce qu'aucun de ces éléments ne soit amoindri ou supprimé et, à plus forte raison, à ce que l'être lui-même ne le soit pas. La conservation est donc la condition de la perfection ou du bien. Cette condition remplie, le perfectionnement en est le moyen : le perfectionnement, c'est-à-dire le plus grand développement possible de tous les éléments qui constituent l'être. Tel est le bien de l'individu, et sa condition, et son moyen.

Quant au bien commun, il consiste, pour chacun de nous, dans la perfection de tous les individus de notre espèce, et dans celle des diverses associations ou communautés qu'ils forment entre eux et avec nous : ce qui nous impose également un double devoir, la conservation d'abord, et le perfectionnement ensuite, de chacun de ces individus et de chacune de ces communautés. Ainsi, dans le cercle de la famille, nous sommes tenus de travailler à la conservation et au perfectionnement et de la famille elle-même et de tous les membres qui la composent. De même dans le cercle de la société, et de même encore dans celui de l'humanité. On voit donc que, pour chaque être, le bien se subdivise en bien personnel et en bien des autres êtres; que, pour atteindre au bien personnel, il doit se conserver et se perfectionner; et que, pour concourir autant qu'il est en lui au bien commun, il doit travailler à la conservation et au perfectionnement de tous les êtres semblables à lui, pris individuellement, et de toutes les associations

formées par ces êtres pris collectivement, c'est-à-dire de la famille, de la société et de l'humanité.

Wolf a très-bien aperçu, messieurs, la liaison qui existe entre ces deux espèces de bien. En effet, la condition pour que nous nous conservions et que nous nous perfectionnions, comme individus, c'est que la famille dont nous faisons partie, la société dont nous sommes membres, et l'humanité tout entière, se conservent en même temps et se développent autant que possible. Quand toutes ces associations souffrent, l'individu souffre : il n'y a pas un développement de la famille, de la société, de l'humanité, qui n'ajoute au développement, c'est-à-dire à la puissance, aux lumières, au bonheur, de chaque individu pris à part. La réciproque n'est pas moins vraie : car le bien de la communauté résulte du bien de chacun des individus qui la composent. Ces deux biens s'impliquent donc réciproquement, et il en résulte que chaque individu a de bonnes raisons de tenir compte du bien de tous les autres, et tous les autres du bien de chacun. Mais ce n'est pas par cette raison que ces deux biens paraissent des biens à chacun de nous; ils le sont en eux-mêmes ; car, selon le système, il y a identité entre l'idée du bien et celle de perfection ; et, aux yeux de la raison, notre bien particulier n'est pas bien à un autre titre que le bien commun.

De toutes ces idées, messieurs, Wolf déduit ce qu'il appelle une notion générale du bien et du mal, c'est-à-dire une formule qui définit toute action bonne. Cette formule, je vais vous la donner; vous y prendrez une idée de la langue toute scolastique de l'auteur :

« Actiones bonæ tendunt vel ad conservationem per-
» fectionis essentialis, vel ad acquirendum accidenta-
» lem, vel ad conservationem generis humani, et, in

» specie, familiæ suæ, ejusque perfectionem; vel ad
» conservationem perfectionis essentialis et acquisitio-
» nem accidentalis aliorum, vel denique ad perfectio-
» nem communem sociorum atque statûs eorumdem. »

Telle est la formule générale dans laquelle Wolf résume toute sa doctrine sur la nature du bien en soi et sur celle de l'action bonne. Cette doctrine, qui remplit tout un volume de son ouvrage, constitue la première partie de la morale ou de la science du droit naturel. La seconde partie a pour objet de déterminer toutes les situations possibles dans lesquelles l'homme peut se trouver, et de déterminer, d'après les bases posées dans la première, ce qu'il est bien et ce qu'il est mal de faire dans chacune de ces situations. C'est à cette tâche que Wolf procède dans les trois autres volumes de son ouvrage.

Ce qui manque à cette doctrine, messieurs, c'est un fondement. Pourquoi plaît-il à Wolf de résoudre l'idée du bien dans celle de la perfection plutôt que dans toute autre : il ne le dit nulle part. Il pose l'équation, sans indiquer même s'il la considère comme un axiome évident de soi-même, ou s'il l'admet par quelque raison; ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne donne pas cette raison, ce qui laisse à présumer qu'il considérait l'équation comme évidente d'une évidence intuitive. Cette manière de procéder n'est nullement scientifique, parce qu'elle est purement arbitraire, et le système serait le plus vrai du monde qu'il resterait libre à chacun de le rejeter.

En considérant en elle-même la maxime qui lui sert de fondement, on trouve en outre qu'elle résout l'idée du bien dans une idée qui demanderait elle-même à être résolue dans une autre. Sans doute elle est plus

déterminée que celle du bien, et l'on serait moins embarrassé d'en déduire nos devoirs ; et toutefois elle laisse place à la question de savoir en quoi consiste la perfection, et particulièrement la nôtre et celle de la famille, de la société et de l'humanité. Wolf aurait dû, ce semble, consacrer quelques pages de ces quatre volumes à résoudre cette question ; il aurait dû déterminer par une recherche métaphysique la formule universelle de la perfection d'un être quelconque, individuel ou collectif, et déduire de cette formule la méthode à suivre dans l'application pour déterminer celle d'un être particulier donné. En appliquant ensuite cette méthode à l'homme et aux différentes collections humaines, il serait arrivé rigoureusement à son but, et aurait mis le lecteur en mesure d'apprécier la bonté de ses résultats. Wolf n'en a rien fait; et, bien que son bon sens ne lui ait laissé méconnaître ni en quoi consiste la perfection d'un être, ni comment on la détermine, il n'a eu de ce qu'il pensait et de ce qu'il faisait aucune conscience scientifique, et la détermination de l'idée de perfection ne paraît pas moins arbitraire dans son livre que l'invention même de cette idée. En un mot, malgré le luxe effrayant de divisions, de subdivisions et de classifications, qui est le caractère des ouvrages de Wolf, ils sont dépourvus du véritable esprit scientifique; et vous pouvez en juger par ce que je viens de dire de sa morale. Je n'ajouterai rien de plus pour le moment, me réservant de l'apprécier au fond, après l'exposition de ma propre doctrine.

Voilà, messieurs, quelques échantillons des systèmes rationnels qui essayent de définir le bien. Les bornes de cette leçon, déjà longue, ne me permettent pas d'aller plus loin aujourd'hui.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON.

FRAGMENT DE LA DOCTRINE DE WOLF. — DOCTRINES DE CRUSIUS, DE PUFFENDORF, DE CUMBERLAND, DES STOÏCIENS.

Messieurs,

J'ai essayé dans la dernière leçon de vous montrer que la notion du bien avait plusieurs traductions possibles, parce que le fait représenté par cette notion a lui-même plusieurs faces. C'est une puissante raison à l'appui de l'exactitude de l'idée que nous nous sommes faite de cette morale du bien, de voir tous les systèmes philosophiques qui n'ont pas cru que l'idée du bien était irréductible, et qui ont tenté d'en donner une définition, adopter pour définition du bien une définition qui représente sous une de ses faces le fait qui, selon nous, est représenté par le mot bien. Cette coïncidence de tant d'esprits divers, sinon dans la forme même de la définition du bien, au moins dans le fond de cette définition, dans le fait que cette définition, selon eux, doit représenter, est une preuve très-rassurante que nous ne sommes pas hors des voies de la vérité quand nous essayons de donner une idée du fait que représente le mot bien.

Messieurs, après avoir montré et les différentes faces du fait et les différentes définitions possibles du bien qui pouvaient en résulter, j'ai commencé dans la dernière leçon à vous donner une exposition rapide des systèmes qui ont adopté l'une ou l'autre de ces définitions, et je vous ai parlé d'abord du système de Wollaston, qui a vu le fait du bien sous la face de la vérité, et qui a réduit l'idée du bien à l'idée de la vérité, et celle de la vertu à celle de la véracité. Puis je vous ai exposé aussi en très-peu de mots le système de Clarke, qui a vu le bien sous la face de la nature des choses, et qui a donné du bien une définition conséquente à ce point de vue.

Je vais poursuivre dans la leçon d'aujourd'hui cette série d'expositions, sans suivre aucun ordre rigoureux, parce qu'il n'y en a pas à suivre, parce que rien n'indique qu'on doive commencer par l'un plutôt que par l'autre.

Ce n'est pas par la raison, selon Wolf, que nous sommes primitivement informés de l'existence du bien. Longtemps avant que la raison nous parle, ce que Wolf appelle l'appétit, *appetitus*, et ce que j'appelle, moi, tendances primitives, penchants primitifs de la nature humaine, nous révèle ce qui est le bien ; en effet, il y a en nous deux espèces d'appétits, dont les uns nous poussent à notre bien privé, c'est-à-dire à notre conservation et à notre perfectionnement, et les autres au bien commun, c'est-à-dire à la conservation et au perfectionnement de nos semblables. Il n'y a donc pas un élément du bien vers lequel nous ne soyons primitivement attirés par l'appétit avant que la raison vienne nous apprendre en quoi il consiste et nous le définir d'une manière rigoureuse.

Mais le désir n'est pas, avant l'arrivée de la raison, le seul signe qui nous révèle le bien ; il nous est encore indiqué par un second signe, le plaisir. En effet, nous sommes agréablement affectés et de notre bien et de celui des autres. Nous sommes donc, selon Wolf, antérieurement au développement de la raison, avertis de ce qu'est le bien par un double signe, l'appétit d'une part, et les sensations agréables de l'autre. Mais si ces signes nous indiquent le bien, la raison seule nous en donne l'idée en concevant que le bien est la perfection; et s'ils nous y attirent, la raison seule encore peut nous y conduire, parce que seule elle définit le but et détermine les moyens.

Les inconvénients de l'appétit et de la sensation comme mobiles de la conduite tiennent, selon Wolf, à deux causes: la première, qu'il y a des biens faux et des maux qui le sont aussi; la seconde, qu'il y a des biens et des maux latents.

Il est évident que, par ces deux formules, Wolf indique les faits suivants que nous avons nous-mêmes signalés en premier lieu. La raison conçoit le bien en lui-même; la raison en découvre les véritables caractères; la raison peut, par ces caractères, déterminer, d'une manière sûre, ce qu'il est bon de faire. L'appétit ne peut rien de tout ceci. Les objets auxquels il nous pousse sont bons; mais ils sont particuliers, et sous chaque bien vers lequel il nous pousse un plus grand mal peut être caché, en sorte qu'au total le bien particulier n'en est pas un, et n'est qu'un faux bien. L'apparence est le bien ; la conséquence qui est cachée est le mal, et c'est un mal latent. Il en est de même des objets dont l'appétit nous détourne: il en est qui, si nous pouvions surmonter l'aversion qu'ils nous inspi-

rent, nous procureraient un grand bien. Un objet de cette nature est donc un faux mal, et le bien qu'il cause un bien latent. Voilà le sens des formules de Wolf, et ce sens est très-juste. Il s'ensuit que, quoique nos penchants nous indiquent, dès le début de la vie, ce qui est bien et ce qui est mal, il n'en résulte pas que la raison soit inutile. Elle seule nous donne l'idée du bien; elle seule est capable, au moyen de cette idée, de déterminer dans chaque cas particulier ce qui est véritablement bon et véritablement mauvais. Je vous demande pardon, messieurs, d'être entré dans ce détail. Mais comme il coïncide avec des choses que je vous ai dites, j'ai voulu ne pas vous le laisser ignorer,

Le nom de Wolf, messieurs, me rappelle naturellement celui du plus grand adversaire de sa philosophie et de celle de Leibnitz, de Crusius, qui a attaché son nom à la doctrine qui résout l'idée du bien dans l'idée de la volonté de Dieu.

Un problème qui a tourmenté et qui tourmentera longtemps encore l'esprit humain, messieurs, c'est celui de la conciliation, dans la nature de Dieu, de la liberté et de la nécessité. Il semble impossible qu'il y ait rien d'arbitraire dans les déterminations divines : car un être qui existe par soi-même et de toute éternité, un être qui est la source, et, par conséquent, la raison de tous les autres, ne peut avoir de raison hors de lui. Or, il paraît impossible de concilier l'idée de nécessité ou d'être qui existe par soi-même, et qui, étant la dernière raison de tout, l'est, par conséquent, de la raison même, avec celle de liberté ou d'arbitraire dans les déterminations de cet être ; ce que Dieu fait, en d'autres termes, il semble évident à la raison humaine qu'il n'a pas pu ne pas le faire ; et de même qu'il n'est pas libre de

penser autrement qu'il ne pense, il lui paraît qu'il ne l'est pas d'agir autrement qu'il n'agit. Voilà une des faces sous lesquelles Dieu se présente à nous. D'un autre côté, refuser à Dieu la liberté, c'est lui refuser ce qui nous paraît en nous, non-seulement une qualité essentielle et fondamentale, mais encore une qualité principale, notre qualité la plus élevée, celle qui nous fait personnes et qui nous distingue des choses, celle qui fait que nous sommes susceptibles de bonté et de vertu ; et, comme nous faisons nécessairement Dieu à notre image, retrancher de Dieu l'idée de la qualité qui nous semble la plus élevée en nous, c'est, aux yeux de la raison humaine, amoindrir sa grandeur. Il y a plus : si les actes de Dieu sont nécessaires, si Dieu n'est pas libre, dès lors tous les rapports de la créature avec Dieu, rapports si doux, si consolants, si rassurants, rapports que nous semblent exiger et l'imperfection de l'ordre, et l'injustice des rétributions morales ici-bas, ces rapports s'évanouissent ou semblent devoir s'évanouir.

Ainsi, messieurs, quand, d'un côté, il semble dériver de la nature de Dieu que toutes ses déterminations sont nécessaires, d'un autre, il semble dériver de la nature de l'homme et du spectacle des choses d'ici-bas qu'elles sont libres. Toute philosophie doit nécessairement pencher vers l'une ou l'autre de ces deux idées contradictoires ; et, parmi les antagonismes que Kant a signalés dans les idées de la raison, il n'a pas oublié celui-là.

Le défaut de la doctrine de Leibnitz était de conduire à considérer Dieu comme un être dénué de liberté, et cette conclusion, comme toutes les conclusions excessives, effraya le sens commun et la philosophie en Alle-

magne. Il y eut donc une réaction contre cette idée, d'où suivait l'optimisme dans l'ordre moral. Et à la tête de cette réaction se plaça Crusius, philosophe dont j'ai prononcé le nom tout à l'heure, et dont je vais vous exposer en peu de mots la doctrine.

Pour échapper à la nécessité divine, Crusius se jeta complétement dans l'hypothèse contraire; car il accorda à Dieu ce que l'on appelait dans ce temps-là la liberté d'indifférence, et de cette liberté d'indifférence accordée à Dieu dérivaient des maximes morales qui engendrèrent le système de Crusius.

Si Dieu est un être libre, libre d'une liberté d'indifférence, il pouvait ou créer ou ne pas créer le monde; et non-seulement il pouvait le créer ou ne pas le créer, mais il pouvait le créer de telle façon ou de telle autre: de sorte que ce monde est un effet purement arbitraire. Dieu aurait pu, au lieu des créatures que nous voyons, en faire de toutes différentes; et, au lieu des idées qu'ont ces créatures, leur en donner de toutes contraires. S'il en est ainsi, et que, d'un autre côté, le bien, pour chaque être, soit relatif à sa nature, et le bien total à la nature du tout, il s'ensuit que ce qui est bien dans l'ordre de choses créé aurait pu être mal dans un autre, et que, par conséquent, les idées de bien et de mal n'ont rien d'absolu, et, ne sont, non plus que le monde, que le résultat d'actes arbitraires de Dieu. Je crois que je me fais comprendre.

Si Dieu est un être libre d'une liberté d'indifférence, il s'ensuit que la création aurait pu être tout autre; et, comme l'idée du bien de la création est relative à la nature de la création, le bien de la création aurait pu être tout autre, et par conséquent celui de tous les êtres qui la composent; donc le bien, tel que nous le

concevons, n'est pas tel absolument, mais par la pure volonté de Dieu. Il dépendait de lui que les idées de bien que nous avons fussent tout autres, que ce qui est bien véritablement fût mal, et que ce qui est mal fût bien. Où est donc la raison de faire et de respecter le bien? Elle n'est pas dans le bien lui-même, mais uniquement dans la volonté de Dieu, laquelle, n'étant pas bonne par elle-même, puisqu'il n'y a plus de bien, ne nous impose que par la puissance et la supériorité de Dieu sur nous; ce qui change toutes les idées ordinaires sur le bien; car remarquez que ce qui constitue le bien pour nous n'est pas cette circonstance que Dieu l'a voulu; au contraire, nous commençons par nous démontrer que, le bien étant bien, Dieu ne peut pas ne pas le vouloir; et ce n'est qu'après et à cause de cette coïncidence nécessaire que nous convenons que la volonté de Dieu est notre loi; en sorte que la volonté divine n'est pour nous que le bien considéré sous une certaine face, et que son autorité se résout dans celle du bien; au lieu que Crusius, emporté par le désir de restituer la liberté divine anéantie par la doctrine de Leibnitz, aboutit à résoudre l'autorité du bien dans celle de la volonté de Dieu; voilà ce qui rend son système insoutenable et faux. Car si le bien n'avait d'autre caractère que d'être la volonté de Dieu, nous ne sentirions pas l'obligation de le respecter. Un homme beaucoup plus puissant que nous peut bien nous prescrire une chose et nous contraindre à la faire; mais, à moins qu'elle ne soit bonne, nous ne nous y sentons nullement obligés; et, si elle bonne, ce n'est pas la volonté puissante qui ordonne, mais la bonté de la chose ordonnée qui détermine en nous le sentiment d'obligation; et cela est si profondément gravé dans notre raison,

que cela est vrai à ses yeux de toute volonté, même de celle de Dieu, et que nous ne sentons pas plus d'obligation d'adhérer à la volonté de Dieu, comme telle, qu'à celle du dernier des hommes, mais seulement à la bonté intrinsèque de ce qu'elle exige de nous. C'est donc à juste titre qu'on a fait à Crusius cette objection. On ne lui en a pas fait moins justement une autre : c'est que dire que le bien est la volonté de Dieu, n'est pas dire du tout en quoi consiste le bien. Car il reste à savoir ce que Dieu veut; et, à moins qu'on n'ait recours à une revélation positive, il faudra déterminer un signe auquel les choses qu'il veut puissent être reconnues, et il n'y en a pas dès que le seul signe indiqué par la raison humaine, savoir la bonté absolue, est supprimé. Essayez, en effet, et vous verrez que votre raison sera toujours ramenée, pour découvrir ce que Dieu a voulu, à déterminer d'abord ce qui est bien, pour en conclure que Dieu l'a voulu ; en sorte que le système de Crusius, ou implique contradiction, s'il aboutit à des règles de conduite, ou est incapable d'en rendre compte. Voilà ce que j'avais à dire de cette doctrine. Il en est deux autres qui, sans être générales, méritent pourtant de trouver place dans cette leçon.

Ces deux doctrines, que je ne trouve pas dans mes notes, sont celles de Cumberland et de Puffendorf.

Très-peu de mots me suffiront pour en donner une idée. Elles ne méritent pas de grands développements; elles sont, d'ailleurs très-faciles à comprendre.

Cumberland, dans son ouvrage intitulé: *De legibus naturæ disquisitio philosophica*, part de ce principe, que, Dieu étant la bonté même, on doit reconnaître sa conduite, ou ce qu'il a voulu, à ce signe qu'elle produit le plus grand bonheur possible de tous les hommes. Or,

comme le plus grand bonheur possible de tous les hommes dépend du plus grand exercice possible de la bienveillance entre eux, il s'ensuit que la conduite la plus conforme à cette bienveillance est en même temps la plus raisonnable et la plus morale, celle qui est obligatoire. C'est de là que Cumberland déduit ce qu'il appelle les lois de la nature, les lois de la sociabilité universelle. Je ferai remarquer que cette doctrine repose, ou sur le principe de la volonté de Dieu, comme celle de Crusius, ou sur l'hypothèse de la bonté de Dieu. Il n'y a que deux manières de la fonder : ou dire : ce que Dieu veut, nous devons le faire, c'est le bien, c'est le devoir; or, Dieu veut que l'on contribue le plus possible au bonheur des hommes; ce qui fait reposer le fondement de l'idée morale, l'idée du bien, sur la volonté de Dieu; ou partir du principe que Dieu est bon, et en conclure que tout ce qui peut contribuer au bonheur des hommes est précisément ce que nous devons faire : ce qui réduit l'idée du bien à l'idée de la bonté de Dieu. Ces deux manières de fonder l'idée du bien ne sont pas plus philosophiques l'une que l'autre. Si Cumberland eût appartenu à une époque plus avancée, il ne serait pas tombé dans un système pareil.

Un autre reproche à faire à ce système, c'est qu'on peut bien déduire de la maxime fondamentale ce qui est bien dans les relations des hommes avec les hommes, mais non pas ce qui est bien dans la conduite personnelle de l'homme, ni ce qui est bien dans la conduite de l'homme envers Dieu et envers les choses. La maxime fondamentale de cette doctrine n'atteint que les rapports mutuels des hommes. Elle peut tout au plus fournir la base, le fond, le principe de tous les devoirs

des hommes entre eux; mais elle ne peut pas produire les autres parties de la morale, déterminer ce qui est bien dans la conduite de l'homme envers Dieu, envers lui-même, envers les choses. C'est déjà un signe que la maxime n'est pas assez générale, que par conséquent elle ne représente pas toute la vérité.

J'en dirai autant, et à plus forte raison, de la maxime fondamentale par laquelle Puffendorf fonde son droit naturel. Il cherche quelle est la fin de la société humaine: c'est d'abord la conservation de l'association entre les hommes, et ensuite le perfectionnement de cette association, qui doit devenir plus intime, plus complète de jour en jour, et qui, en même temps, doit s'agrandir de plus en plus, et arriver à s'étendre à l'humanité tout entière.

Si c'est là le but de la société, il s'ensuit que tout ce qui peut tendre, et à amener la société au degré où elle est parvenue, et à en augmenter l'étendue, et à en perfectionner les ressorts, tout cela est bon, et que, par conséquent, on peut tirer de cette maxime tous les devoirs qui doivent régir les relations des hommes entre eux. Il n'y a aucun inconvénient à admettre une telle doctrine. Mais remarquez qu'il ne sort de cette doctrine que les devoirs de société: car cette doctrine est déduite de la fin de la société, et c'est, en effet, de la fin de la société qu'on doit déduire les devoirs à observer dans la société, les devoirs des individus envers la société. Mais cette doctrine, exclusivement sociale, manque de généralité; elle ne s'étend pas aux autres espèces de devoirs. Puffendorf est tout bonnement un jurisconsulte qui, voulant être un peu philosophe, a cherché une maxime générale d'où il pût déduire les bases de son droit naturel. Sa doctrine n'est pas

fausse; mais c'est à peine un système de morale; c'est tout au plus un système de droit social.

Il y a une foule de systèmes rationnels qui consistent à poser comme règle de ce que nous devons faire, ou comme représentant l'idée du bien, des formules du goût de celles-ci : Pour bien agir, il faut obéir aux lois de la nature; pour bien agir, il faut suivre les inspirations de la droite raison; pour bien agir, il faut obéir à sa conscience; pour bien agir, il faut observer les lois du devoir.

Toutes ces formules n'avancent pas d'un pas la question; elles ne font que constater que leurs auteurs regardaient l'idée du bien comme une idée rationnelle, comme une idée législative, comme une idée obligatoire. Mais toutes ces doctrines n'aboutissent pas à donner une définition de l'idée de bien. Je n'ai pas besoin de les rapporter aux auteurs qui les ont émises, ni de les exposer; elles sont exposées par leur énonciation.

En terminant, je vous dirai un mot de la doctrine la plus célèbre que la philosophie morale ait produite dans l'antiquité, de la doctrine stoïque.

Quoique mon objet dans ce cours ne soit pas de vous faire connaître les doctrines morales de l'antiquité, mais seulement celles des temps modernes, cependant la doctrine stoïque est une si grande doctrine, que je ne puis pas me dispenser de dire en quelques mots comment elle résolvait toutes les questions morales, non pas toutes les questions fondamentales, mais la question de la nature du bien. Vous verrez combien cette doctrine se rapporte, ou, pour mieux dire, est identique à celle que je vous ai déjà exposée, et que je

vous développerai avec plus de précision dans les prochaines leçons.

Je dois d'abord vous dire qu'il y a un grand nombre de stoïciens dans l'antiquité, que chacun de ces stoïciens a entendu le stoïcisme à sa façon, l'a représenté sous certaines formes qui lui étaient propres, et qu'en comparant ce qu'on sait, je ne dis pas ce qui nous reste, de la philosophie de Zénon, fondateur de cette doctrine, et ce que professèrent plus tard les plus illustres des stoïciens, particulièrement Chrysippe, il est difficile, sur plusieurs points fondamentaux, d'établir l'uniformité des doctrines stoïciennes. Un point qui n'est pas contesté, c'est que les stoïciens professaient la doctrine qu'il fallait agir conformément à la nature. Voilà une maxime stoïcienne incontestable et incontestée; voilà une maxime stoïcienne qui a été professée par les plus illustres philosophes de cette école. Comment les stoïciens entendaient-ils cette maxime? Il suffit de lire l'article consacré par Diogène de Laërte à Zénon, et, à propos de Zénon, à tous les stoïciens en général, pour ne pas conserver un seul doute sur ce point. Diogène de Laërte dit positivement, en termes tout aussi clairs que pourrait le faire un auteur moderne, que, par cette maxime, *agir conformément à la nature*, les stoïciens entendaient que chaque être devait aller à la fin vers laquelle ou pour laquelle notre nature est faite, et qui résulte de sa constitution. Tel était le devoir de chaque être ou de chaque créature humaine, selon les stoïciens. Mais, de plus, les stoïciens pensaient que chaque individu, en allant à la fin pour laquelle la nature l'a destiné, devait tenir compte de la fin même de l'univers et de chacune des choses que l'univers comprend. Ainsi, il y a là dedans : et l'idée que le tout a

une fin, et que cette fin est le bien même ; de plus, l'idée que chaque être particulier, ayant sa nature spéciale, a aussi sa fin spéciale ; et enfin cette troisième idée, que la fin de chaque être particulier n'est pas indifférente à la fin du tout, mais en est un élément ; qu'ainsi la fin du tout devant être pour tous, chaque être particulier doit poursuivre la sienne en vue du tout, afin de se mettre en harmonie avec la fin de toutes choses. Peut-être, en donnant ce développement à l'idée stoïcienne, vais-je plus loin que n'a été leur pensée. Toutefois, ce qui me confirme dans l'opinion qu'on peut pousser jusque-là le stoïcisme, c'est qu'il est assez positif qu'il y a eu dans le stoïcisme deux sectes principales : l'une pensait que la fin de tous n'est qu'accessoire dans la pensée de l'individu ; et l'autre pensait au contraire que la fin de l'individu était peu de chose, et qu'il devait se sacrifier lui-même à la fin du tout, toutes les fois que ce sacrifice était nécessaire ; en sorte que, parmi le stoïciens, il y en aurait eu quelques-uns qui auraient pour ainsi dire réduit les devoirs de l'individu à aller à sa propre fin en laissant l'univers se tirer d'affaire comme il le pourrait, tandis qu'il y en aurait eu d'autres qui auraient donné pour fin à l'individu le bien en soi, la fin totale, en négligeant son bien particulier. Si les stoïciens se sont divisés sur ce point, il faut qu'ils aient creusé beaucoup l'idée de fin et l'idée de bien, et je ne suis pas allé trop loin en leur attribuant la doctrine que je viens de vous exposer.

Une vue profonde de la philosophie stoïcienne, et que j'ai développée d'une manière claire, je crois, pour vous tous, c'est que la volupté ou le plaisir n'est pas du tout le bien. La preuve qu'en donnaient les stoïciens,

d'après Diogène de Laërte, c'est qu'il n'y a pas seulement bien pour les êtres qui sont capables de plaisir; il y a bien pour tous les êtres, car il y a une fin pour tous les êtres. Ainsi il y a un bien pour les plantes comme pour les animaux, quoique les plantes ne soient pas sensibles. Il y a un bien pour les êtres qui sont moins organisés que les plantes, ou qui ne le sont même pas du tout. Donc le bien n'est pas la volupté : car le bien se rencontre dans les êtres où la volupté n'est pas possible, faute de sensibilité. Qu'était la volupté aux yeux des stoïciens? c'était un moyen surabondant, c'est l'expression, de pousser au bien les créatures douées de sensibilité; un moyen surabondant : car celles qui sont privées de sensibilité y vont fatalement; car la plante, qui n'est pas sensible, va fatalement à sa fin; de manière que la sensibilité n'est pas une condition indispensable pour qu'un être aille à sa fin. Même quand il y a de la sensibilité, comme dans les animaux, l'être va à sa fin par sa nature propre, comme s'il n'était pas sensible; il y va moins par l'attrait du plaisir que par le penchant. Ainsi on aperçoit chez les stoïciens cette noble idée, que la volupté n'est qu'un moyen surabondant accordé à quelques êtres pour aller au bien. En effet, les plantes vont à leur bien sans sensibilité; les animaux y vont sans raison; l'homme y va à la fois par sa sensibilité et par sa raison.

Voyez, messieurs, la profondeur des vues de la doctrine stoïque. Tout cela n'est qu'indiqué dans les fragments qui nous restent de cette doctrine et dans les témoignages. Mais ces fragments, ces témoignages sont assez clairs pour qu'on ait le droit d'attribuer au stoïcisme, ou du moins à quelques-uns des stoïciens, toutes ces idées.

Comme la raison détermine d'une manière claire et précise quelle est notre fin à nous, et, jusqu'à un certain point, quelle peut être la fin de beaucoup d'autres choses qui nous sont étrangères, tout être qui est doué de raison doit préférer, pour aller au bien, le moyen supérieur au moyen inférieur, d'autant mieux que le moyen supérieur est beaucoup plus sûr que le moyen inférieur. Ainsi, tout être raisonnable doit aller au bien par la raison, c'est-à-dire par son intelligence, c'est-à-dire qu'il ne doit pas abandonner l'accomplissement de sa destinée ou de sa fin au mouvement des penchants, à l'attrait du plaisir; car c'est là une qualité inférieure en lui. Quand un être a reçu du ciel cette faculté supérieure qui est la raison, par laquelle il peut non-seulement sentir son bien, mais le comprendre, il doit ne plus obéir qu'à la raison, ne se fier qu'à elle pour déterminer où est son bien et y aller. De manière que vivre conformément à la nature, pour un être raisonnable, c'est suivre les lois de la raison, et de la seule raison. Vous comprendrez par là comment les stoïciens ont proscrit le plaisir et la volupté, la recherche du bien-être, comment ils ont prêché le combat contre les passions, quoique cette même doctrine regardât les penchants comme quelque chose qui nous poussait fatalement, aveuglément au bien. Ces deux opinions ne sont pas contradictoires dans la doctrine stoïcienne; elles s'accommodent au contraire parfaitement. Ce qui distingue le plus les stoïciens les uns des autres, c'est l'idée que chacun d'eux s'est faite de la nature de l'homme. Et remarquez que de cette idée de la nature de l'homme dépendait la règle, la sublimité de la morale qu'ils imposaient à l'homme. Agir conformément à la nature, voilà la maxime générale; reste à savoir quelle

est la nature. Or, plus on se fait une idée élevée de la nature de l'homme, plus on se fait une idée élevée, sublime, de la destination, de la fin de l'homme, et par conséquent de la conduite à tenir. De manière que ceux des stoïciens qui n'ont vu dans l'homme que ce qui le distingue des animaux, savoir la liberté d'une part, la raison de l'autre, sont arrivés à une morale qui est l'idéal même de la morale, et qui dépasse, tant elle est sublime, les forces humaines. Dans l'application, en effet, ils sont arrivés à déclarer qu'il ne fallait tenir aucun compte de ce qui ne venait pas de la raison; que, par conséquent, il ne fallait accepter, ni comme quelque chose de bon par soi-même, ni comme auxiliaire qui pousse à un but bon, ni le plaisir, ni le penchant d'aucune espèce; qu'il fallait ne tenir aucun compte de tous les biens qui ne dépendaient pas de la nature humaine, car ce n'étaient pas de véritables biens; qu'il n'y avait qu'un seul bien, qui était de rester libre; que c'était le seul conforme à notre nature : car, dans notre nature propre d'homme, nous ne sommes que des êtres libres et raisonnables; le reste, nous le partageons avec les animaux; par conséquent, le reste n'est pas essentiel à l'homme.

Vous voyez où peut conduire une pareille recherche faite dans un tel point de vue, messieurs. Vous voyez donc que c'est encore dans l'antiquité que se rencontrent les solutions les plus vraies du problème moral; que l'école stoïcienne n'a pas été surpassée dans les temps modernes. A peine a-t-elle été atteinte. Je voudrais avoir le loisir, et qu'il entrât dans le cadre de ce cours, de vous exposer dans tous ses détails et dans toute sa grandeur la doctrine stoïque. Mais je ne le dois ni ne le veux.

Je consacrerai, je pense, la prochaine leçon à l'exposition de la morale de Kant. Il m'est impossible d'achever un cours sur le principe de la morale, sans vous faire connaître cette grande morale, qui est celle qui a reproduit avec le plus de fidélité la doctrine stoïque. Probablement donc, dans la prochaine leçon, je vous exposerai avec étendue et développement la morale de Kant. Aujourd'hui je m'en tiendrai là.

VINGT-SIXIÈME LEÇON.

SYSTÈME RATIONNEL. — KANT.

MESSIEURS,

Vous savez déjà quel est l'objet de cette leçon : c'est de vous donner, sinon une exposition, au moins une idée de la morale de Kant.

Soit que l'on considère le nombre des questions embrassées par la philosophie de Kant, soit qu'on fasse attention à l'étendue et à la profondeur de ses idées sur chacune de ces questions, soit enfin que l'on envisage la méthode puissante qui enchaîne toutes ses idées l'une à l'autre, on est obligé d'avouer que Kant est le plus grand métaphysicien des temps modernes, et que, pour trouver un génie philosophique qui l'égale, il faut remonter jusqu'à Aristote. Quiconque a seulement pénétré dans quelques-unes des parties de la doctrine de Kant, et n'est point étranger aux travaux des autres philosophes modernes, doit reconnaître la parfaite vérité de l'opinion que j'avance. Par malheur, ce grand métaphysicien a enveloppé ses idées d'un voile épais, sous lequel il est extrêmement difficile de les saisir. L'originalité même de ses conceptions l'a conduit à se créer, pour les rendre, une langue tout à fait spéciale, langue qu'il faut apprendre d'abord, sauf à comprendre ensuite

la doctrine qu'elle enveloppe. Or on n'apprend pas une langue philosophique comme une langue ordinaire, Les langues ordinaires représentant des idées qu'on possède, il suffit, pour se les approprier, d'associer à des idées qu'on a déjà des mots qu'on n'a pas encore, Mais, quand il s'agit de s'approprier une langue philosophique, on se trouve enfermé dans un cercle vicieux : car, d'une part, il faudrait posséder d'avance les idées du philosophe pour entendre sa langue, et, par conséquent, pour l'apprendre ; et, de l'autre, ce n'est que par les mots de cette langue que l'on peut pénétrer jusqu'à ses idées. De là l'extrême difficulté que présente l'intelligence des ouvrages et des opinions du philosophe allemand.

Par delà cette difficulté s'en rencontre une autre, qui naît de l'intime connexion de toutes les parties de sa philosophie. Cette philosophie est toute d'une pièce, et ne se laisse prendre que dans son unité. La morale, l'esthétique, la théodicée kantiennes, sont impénétrables à qui n'a pas compris sa logique, dont l'intelligence implique une étude approfondie des résultats de sa psychologie. Il faut une grande force et une grande persévérance d'attention pour comprendre un tout ainsi lié, et, quand on l'a compris, il est presque impossible d'en exposer séparément une partie. Je sens vivement cette impossibilité au début de cette leçon, messieurs ; car, bien que ma prétention ne soit nullement de vous exposer à fond la morale de Kant, entreprise trop vaste et qui exigerait tout un cours, et que mon seul dessein soit de vous faire entrevoir la méthode originale adoptée par ce philosophe, et comment, appuyé sur cette méthode, il fait cinq à six grands pas qui le conduisent au but, encore est-il que je ne le puis sans vous donner,

sur le but, sur les bases et sur l'ensemble de sa philosophie, quelques indications préalables. Je tâcherai de les rendre aussi brèves que possible, et de suppléer aux développements par la précision.

L'idée fondamentale et première de tous les travaux de Kant a été d'en finir avec le scepticisme, et, pour en finir avec le scepticisme, de déterminer d'une manière rigoureuse, et une fois pour toutes, le degré de certitude que la connaissance humaine offre réellement. Pour arriver à ce résultat, que fallait-il? Trois choses que Kant a faites. En premier lieu, séparer dans la connaissance humaine les éléments de nature diverse qui la composent; en second lieu, découvrir parmi ces éléments ceux dans la vérité desquels toute vérité humaine vient se résoudre; en troisième lieu, apprécier la certitude de ces éléments, ou, ce qui revient au même, l'autorité des facultés qui la donnent. Vous voyez, messieurs, que le but de Kant est tout logique, et sa méthode toute psychologique. Son but est de fixer la valeur de la connaissance humaine; mais, des trois opérations par où passe sa méthode pour l'atteindre, les deux premières sont psychologiques, et servent de base à la troisième, qui n'est que l'application du raisonnement aux résultats fournis par les deux autres. Analyse de la connaissance humaine, aboutissant à en dénombrer les éléments; analyse de la certitude humaine, aboutissant à déterminer dans quels éléments de la connaissance elle repose : voilà les deux premières opérations, qui sont de pure observation. Cela fait, critique de la valeur de ces éléments ou de l'autorité des facultés qui les donnent : voilà la troisième opération, qui est toute de raisonnement ou d'induction, et qui aboutit à la solution du problème posé. Tel est le but, telle est

la méthode de Kant. Tout l'esprit de sa philosophie est dans le peu de mots que je viens de vous dire, et vous voyez le sens de ces titres singuliers attachés par lui à ses ouvrages fondamentaux : *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique*, *Critique du jugement*.

L'objet et le plan des recherches philosophiques de Kant ainsi posés, peu de mots me suffiront pour vous en indiquer les résultats essentiels et fondamentaux.

Locke n'avait vu qu'un seul élément dans la connaissance, l'élément empirique. Kant y en trouve deux, l'élément empirique et l'élément rationnel. Le premier vient de dehors : l'esprit ne fait que le recueillir ; le second vient de l'esprit lui-même, qui le tire de son propre fonds, et l'ajoute au premier. Du concours de ces deux éléments résulte la connaissance ; elle n'est possible qu'à cette condition ; aussi toute connaissance les contient, et il n'en est aucune à la formation de laquelle suffise l'un des deux. De ces deux éléments, Kant appelle le premier, celui qui vient du dehors, l'*élément matériel*, ou la *matière* de la connaissance, et le second, celui qui vient de l'esprit, l'*élément formel*, ou la *forme* de la connaissance. Ces expressions techniques décrivent l'image sous laquelle Kant se représente le phénomène de l'esprit humain. Selon lui, il peut être considéré comme un moule dans lequel l'expérience introduit une certaine matière qui s'y empreint d'une forme. Sans les données de l'expérience, le moule resterait vide, et il n'y aurait point de connaissance ; sans l'opération de l'esprit sur ces données, elles resteraient informes, et il n'y en aurait pas davantage. La connaissance résulte donc à la fois, et de la matière, qui vient du dehors, et de la forme, qui vient du dedans ; et de là les expressions techniques *matière* et *forme*, *élément*

matériel et *élément formel* de la connaissance. Un exemple achèvera de vous révéler la pensée de Kant. Un fait arrive ; je juge qu'il a une cause. Kant distingue dans cette connaissance deux éléments : 1° la notion du fait qui vient du dehors, et qui est recueillie par l'observation ; 2° la conception que ce fait a une cause, qui vient du dedans, et que l'esprit ajoute à la notion. Ces deux éléments peuvent-ils être séparés, et y aurait-il connaissance, si l'on en retranchait un? Non, dit Kant : car, en premier lieu, le fait ne peut nous apparaître sans que nous lui concevions une cause, et, en second lieu, il faut qu'il nous ait apparu pour que cette conception soit possible. Ces deux éléments sont donc inséparables. D'une part, l'idée du fait toute seule n'est pas une connaissance : car il n'y a connaissance que là où il y a jugement ; et, d'autre part, sans le fait, la présomption qu'il a une cause, ou le jugement ne se produirait pas, et il n'y aurait rien du tout. La connaissance exige donc le concours des deux éléments ; mais est-il bien certain que de ces deux éléments, le premier seul soit empirique, et que l'autre vienne de l'esprit? Sans aucun doute, répond Kant, car que nous montre l'observation ? Simplement le fait qui commence d'exister : une pierre qui tombe, un éclair qui luit, par exemple ; mais la cause qui produit ce fait lui échappe, et elle lui échappe non pas seulement dans un cas, mais dans tous ; car il n'y a point de cause pour l'observation, ainsi que Kant l'a démontré, et, si nous n'avions d'autre moyen de connaître, nous ne saurions pas même qu'il y en a une. C'est donc bien l'esprit qui introduit l'idée de cause ; c'est donc bien lui qui, s'appliquant au fait qui lui est livré par l'observation, impose à ce fait la condition d'avoir une cause,

lui imprime ainsi sa forme, et achève la connaissance, dont l'expérience n'avait donné que la matière. Il est donc bien vrai que, dans cette connaissance particulière, prise pour exemple, il y a un élément qui vient de l'observation, et un autre qui n'en vient pas et qui sort de l'esprit, en d'autres termes, un élément *a posteriori* et un élément *a priori ;* et ce qui est vrai de cette connaissance particulière l'est de toute connaissance, de tout jugement possible.

Kant, après avoir séparé l'élément matériel et l'élément formel dans la connaissance, détermine les caractères propres de l'un et de l'autre. Selon lui, le premier est essentiellement variable et particulier, tandis que le second est, par sa nature, immuable et universel. C'est ce qui résulte, en effet, de la comparaison de ces deux éléments dans un jugement quelconque, et, par exemple, dans celui que nous portons sur la chute d'une pierre. Si nous séparons dans ce jugement la partie matérielle, c'est-à-dire le fait même, dont nous affirmons qu'il a été produit par une cause, nous trouvons que ce fait pourrait être tout autre, sans que la vérité du jugement en fût altérée le moins du monde. Ainsi, au lieu de la chute d'une pierre, ce pourrait être la chute d'un autre corps quelconque, qu'il n'en serait pas moins vrai que cette chute a une cause. A son tour le phénomène subi par le corps serait changé, et, au lieu de tomber, ce corps aurait éprouvé toute autre modification imaginable, qu'il en serait encore de même, et que le jugement subsisterait. Mais prenez la partie formelle d'un jugement, vous verrez qu'il en est tout autrement. En effet, si vous la séparez du fait auquel elle est appliquée, elle s'universalisera : car il est toujours vrai en soi qu'un fait qui arrive a une cause ; et, si vous variez par hypo-

thèse, et de toutes les manières que vous pourrez imaginer, la nature de ce fait, vous trouverez que la forme continue de s'y appliquer, sans subir elle-même la moindre altération. L'élément formel est donc, de sa nature, immuable, universel, absolu. Il est comme le moule, qui reste le même, quelle que soit la matière que l'on puisse y jeter. L'élément matériel, au contraire, est variable, particulier, contingent; il change d'un jour à l'autre; on ne peut le formuler; il échappe à toute généralisation et à toute expression commune.

Voilà, messieurs, une idée très-vague et très-insuffisante de l'analyse de la connaissance par Kant. Kant s'est efforcé de faire le compte exact de toutes ces notions, ou de toutes ces conceptions, ou de toutes ces formes, que l'esprit impose à la matière donnée par l'observation ou l'expérience, et c'est ce qu'on appelle, dans le système de Kant, les *catégories* ou les formes de l'esprit humain, lesquelles se subdivisent en formes de la sensibilité, en formes de l'entendement et en formes de la raison.

Il est tout à fait inutile que je vous entretienne de ces formes ; ce serait vous faire l'exposition de la *raison pure*. Kant s'est efforcé de faire une liste complète de toutes ces notions *a priori*, lesquelles, s'ajoutant à la matière de la connaissance donnée par l'observation, composent la connaissance elle-même.

Maintenant, il a remarqué une autre chose : c'est que le fondement de toute la connaissance humaine, c'est sa partie formelle et non pas du tout sa partie matérielle. En effet, ébranlez la partie formelle de la connaissance humaine, il n'y a plus rien de vrai ; au contraire, la partie matérielle étant supprimée, toute la partie formelle reste. Ainsi, par exemple, une fois qu'à

propos d'un fait qui a commencé d'exister vous ave conçu que ce fait avait une cause, et que cette proposition, *tout fait qui commence à exister a une cause*, est devenue universelle dans votre esprit, supprimez tous les faits possibles, anéantissez le monde, que votre intelligence seule subsiste, la proposition reste vraie, et donne ce jugement universel, *tout fait a une cause*. Il n'y a de vrai que la partie formelle; la partie empirique n'est ni vraie ni fausse; c'est un fait, ce n'est pas une vérité; c'est un fait, il n'a pas de portée. Ainsi, en dernière analyse, ce qu'il y a de vrai dans la connaissance humaine, ce qui importe dans la connaissance humaine, ce qui ferait disparaître la connaissance humaine tout entière, s'il disparaissait, c'est l'élément formel, et pas du tout l'élément matériel. En d'autres termes, il n'y a pas d'expérience qui puisse se formuler en vérité sans l'adjonction de l'élément formel, lequel contient la vérité *a priori*.

Messieurs, la question du scepticisme ou de la certitude, pour Kant, est donc devenue celle-ci : Jusqu'à quel point les conceptions *a priori* de l'esprit humain sont-elles vraies, c'est-à-dire peuvent-elles être considérées comme la représentation fidèle, exacte, de ce qui est? Eh bien! dans la *Critique de la raison pure*, Kant déclare qu'il ne peut pas se démontrer la vérité extérieure des conceptions *a priori* de l'esprit humain; par conséquent la *Critique de la raison pure* aboutit à un scepticisme absolu. Il arrive par une autre voie, en détruisant de fond en comble le système de Hume, à la même conclusion que lui. Il a démontré que l'empirisme y arrivait nécessairement; tandis que lui s'arrête devant cette impossibilité : celle que l'intelligence se démontre à elle-même que ce qui lui paraît réellement

vrai l'est réellement. Car, dit-il (et c'est ici que je vais vous expliquer deux autres termes fondamentaux, sacramentels, de la doctrine de Kant), car ce serait conclure du *subjectif* à l'*objectif*.

En effet, c'est un sujet individuel, l'esprit humain, qui conçoit tous les jugements qu'il applique à la matière donnée par l'observation, c'est-à-dire qui donne de la vérité à cette matière, en en formant la connaissance complète. Ainsi, quand un fait m'apparaît, que je conçois que ce fait a une cause, c'est moi qui le dis, c'est-à-dire ma raison individuelle, c'est-à-dire mon sujet, sujet individuel; cette conception est nécessaire pour ce sujet individuel, c'est-à-dire qu'il ne peut pas ne pas l'avoir, ne pas y croire. Mais, de ce qu'il est forcé d'y croire, s'ensuit-il que cette conception représente cette réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas, dans la réalité, des faits qui commencent d'exister sans cause? Kant ne peut pas se démontrer cela; d'où il conclut qu'on reste dans le doute. Eh bien! Kant appelle subjectif ou vérités subjectives toutes les vérités en tant qu'elles sont ainsi conçues par l'esprit humain ou par le sujet; et, pour que ces vérités donnassent une certitude, il faudrait qu'il fût démontré qu'elles sont vraies objectivement, c'est-à-dire qu'elles sont vraies quant à l'objet, comme quant au sujet. Elles sont vraies quant au sujet, parce que le sujet ne peut pas les concevoir comme fausses; mais, pour qu'elles fussent vraies quant à l'objet, il faudrait qu'elles fussent la représentation exacte de ce qu'elles sont. Or Kant ne croit pas pouvoir en opérer la démonstration; c'est pourquoi il déclare ne pas savoir comment passer de la vérité subjective à la vérité objective.

J'avais besoin de ce préliminaire sur les idées métaphysiques de Kant pour arriver à sa morale. Vous allez voir qu'il a appliqué aux vérités morales la même méthode qu'il a appliquée aux vérités en général dans la *Critique de la raison pure*. Le système moral de Kant se trouve exposé principalement dans son ouvrage intitulé *Critique de la raison pratique*. Mais il se trouve développé et conduit aux plus grands détails dans différents autres ouvrages.

Je ne pourrais pas énumérer en ce moment-ci tous les titres de ces ouvrages; mon but unique dans cette leçon est de faire connaître comment Kant procède en morale, et quels sont les résultats auxquels il arrive. Ce qu'il y a de plus curieux là-dedans, ce sont moins les résultats que la méthode. C'est par la méthode que les grands métaphysiciens se distinguent. Il y a en nous des conceptions *a priori*, ou des vérités formelles, qui n'ont aucun rapport à la pratique. Ainsi la vérité : *deux et deux font quatre;* la vérité : *tout fait qui commence a une cause;* la vérité : *tout corps est dans le temps et dans l'espace;* ces vérités ne conduisent pas à la pratique; elles n'ont pas pour objet d'influer sur la volonté humaine; ce ne sont pas des vérités pratiques. Mais il y a également, dans l'ensemble de nos connaissances, un certain nombre de connaissances *a priori*, c'est-à-dire formelles, qui ont rapport à la pratique. Ainsi : *cherche ton bonheur*, ou *il faut chercher ton bonheur*, voilà une vérité qui n'est pas étrangère à la pratique; c'est une maxime qui aspire à devenir loi de la volonté. Kant distingue donc la vérité en vérité théorique et vérité pratique. Il distingue aussi la raison, ou la faculté qui conçoit ces vérités; en tant qu'elle conçoit simplement des vérités théoriques ou spéculatives, il l'appelle rai-

son spéculative; en tant qu'elle conçoit des vérités pratiques, il l'appelle raison pratique.

Pour être fidèle à sa méthode, Kant devait partir des notions morales, c'est-à-dire des conceptions morales; et puis, il devait analyser ces conceptions; il devait y distinguer la partie matérielle et la partie formelle; en sorte qu'il devait en extraire sa morale. Aussi est-ce ainsi que Kant procède, et cette méthode est extrêmement abstraite, puisqu'elle déduit la morale, de quoi? des notions morales elles-mêmes, telles qu'elles existent dans l'esprit humain.

Messieurs, deux notions servent de point de départ à Kant: la notion de loi ou de devoir, et la notion de cause libre; vous allez voir ce que lui donne l'analyse de ces deux notions, qu'il appelle deux *concepts*, c'est son expression consacrée. Le point de départ de sa morale, c'est l'analyse du concept du devoir, et celle du concept de la cause libre. Ces deux concepts se rencontrent immanquablement dans la raison.

Il n'y a personne qui n'ait dans son esprit l'idée d'obligation, de devoir, de loi. Il n'y a personne qui n'ait dans son esprit l'idée d'une cause et d'une cause libre. Voilà donc deux notions ou deux concepts qui font partie de la connaissance humaine. Eh bien! comme ces concepts sont relatifs à la pratique, et ne sont pas purement théoriques, Kant les analyse. Il ne cherche pas s'il y a réellement des causes libres, des êtres soumis à une loi et obligés; il dit : Supposez qu'il n'y eût pas d'être obligé, qu'il n'y eût pas de cause, que les deux concepts dont je m'occupe n'eussent rien de réel; je cherche seulement ce que ces deux concepts impliquent en eux-mêmes, tels qu'ils sont, abstraction faite de toute obligation réelle, s'appliquant à un être réel.

Il importe peu à Kant qu'il y ait des agents libres, des causes, des lois réelles qui obligent réellement des agents réels; il prend ces deux concepts, il les analyse, il en tire, quoi? ceci : La forme absolue qu'aurait une détermination légitime, à supposer qu'il y ait des êtres moraux. Ainsi, son effort, c'est de déterminer quels seraient les caractères de la détermination légitime d'un agent libre, en supposant qu'il y eût des agents libres, en supposant qu'il existât quelque chose de pareil dans ce monde. Mais qu'il y ait ou non quelque chose de pareil en ce monde, il n'en reste pas moins à déterminer, pour un monde possible, la forme légitime de la détermination morale. Il la tirera de la simple analyse de ce qu'impliquent les deux concepts de cause libre d'une part, de devoir, d'obligation d'une autre. Ce sont ces deux analyses qu'il faut bien comprendre : je commence par l'analyse du concept de cause libre.

Qu'est-ce qu'une cause? Une cause est quelque chose dont l'essence est de se déterminer par soi-même, et par conséquent de n'être pas déterminée par autre chose. En effet, figurez-vous une cause, ou quelque chose que nous appellerons provisoirement une cause, bien que le mot ne convienne pas, qui ne porterait pas en elle-même le principe de sa détermination. Ce serait nécessairement une autre chose qui déterminerait et ferait agir cette prétendue cause; dès lors elle cesserait d'être cause; ou, en d'autres termes, l'acte qui paraîtrait émaner d'elle n'en émanerait pas; par conséquent, ce ne serait pas une cause. Ainsi, le concept de cause implique un être qui puise en soi et en soi seul le principe de ses déterminations. Mais traduisez ces expressions : elles reviennent à dire que le concept

de cause implique l'idée d'une chose qui s'impose à elle-même sa fin, et qui ne se la laisse imposer par aucune autre puissance : de manière, messieurs, que le concept de cause implique à la fin ce que nous appelons, nous, liberté, et, en même temps, ce que nous appelons raison ou faculté de comprendre. Car, supposez une cause privée de liberté : même en supposant qu'elle pût se poser une fin tirée d'elle-même, elle ne pourrait pas l'accomplir; il faudrait qu'elle attendît une impulsion extérieure pour l'accomplir; ou, pour mieux dire, si cette impulsion avait été déterminée *a priori* par son créateur, l'impulsion viendrait du créateur. Faites l'hypothèse d'une cause non libre, c'est-à-dire de quelque chose qui aurait une puissance, mais ne pourrait pas en disposer : qui est-ce qui serait l'auteur de ses actes? ce ne serait pas elle; ce serait celui qui l'aurait faite; donc elle ne serait pas une cause; elle ne serait que l'instrument d'une véritable cause. Supposez d'un autre côté une cause qui fût libre en même temps que puissante, mais qui ne pût pas comprendre : évidemment elle ne serait pas non plus une cause; car que ferait-elle de cette liberté de se déterminer, ne pouvant pas se poser une fin? Donc le concept de cause implique l'idée d'une cause qui s'impose à elle-même sa fin, qui ne peut pas la recevoir d'une chose étrangère, qui est libre, et, de plus, qui est raisonnable. Si c'est là ce qu'implique le concept de cause, il s'ensuit que la loi d'une cause ne peut pas être contraignante; car, si elle était contraignante, la cause disparaîtrait; et pourtant le motif qui la détermine, puisé qu'il est dans sa raison, doit agir sur elle. Or, cherchons ce que c'est qu'une loi qui ne contraint pas, qu'une loi qui n'agit que parce qu'elle est comprise, et qui agit

sur un être libre, sur un être qui peut se déterminer pour ou contre. Vous trouverez que cette loi ou ce motif ne peut être qu'une loi ou qu'un motif obligatoire; car, entre l'absence de toute influence et la contrainte, il n'y a qu'un seul intermédiaire; cet intermédiaire, c'est une chose qui oblige quand elle a été comprise. Il n'y a donc qu'une chose qui oblige quand elle a été comprise, qui soit compatible avec la liberté: car, si c'est une chose qui contraint, il n'y a plus de liberté; et si c'est une chose qui n'agit pas du tout, la liberté agit sans elle, et il n'y a plus de loi. Donc le concept d'une cause, qui implique l'idée d'un être libre, intelligent, ne recevant sa fin de personne, se la donnant à lui-même, implique nécessairement un autre concept encore, le concept d'une loi obligatoire, c'est-à-dire le concept d'un devoir.

Partez maintenant du concept du devoir, et analysez-le pareillement, que trouvez-vous? Cherchez à vous faire une idée de ce qu'on appelle une loi, ou un devoir, ou une obligation : vous trouverez que ce qui oblige ne peut s'adresser qu'à un être intelligent, qu'à un être libre, que ce qui oblige ne peut s'adresser qu'à une véritable cause ; de manière que, de même que le concept d'un être libre ou d'une véritable cause implique le concept de devoir, réciproquement, le concept d'obligation, de devoir ou de loi implique le concept d'un être libre. En d'autres termes, une véritable cause ne peut être gouvernée que par une loi ou quelque chose qui l'oblige, et une loi ou quelque chose qui oblige ne peut gouverner qu'une véritable cause, c'est-à-dire quelque chose qui est libre d'une part et raisonnable de l'autre.

Messieurs, ce n'est pas tout : ces deux concepts rap-

prochés l'un de l'autre impliquent encore autre chose.

En effet, puisqu'il est de l'essence d'une cause libre d'être raisonnable et de puiser en elle-même les motifs de sa détermination, il s'ensuit que sa loi ne peut être qu'une loi conforme à la notion d'un être libre et raisonnable, et, par conséquent, une loi qui soit aussi celle de toute nature libre et raisonnable, c'est-à-dire qui soit universelle. Un être raisonnable, puisant dans son essence sa loi et sa fin, ne peut y trouver qu'une loi raisonnable aussi, c'est-à-dire une loi qui participe de la nature même de la raison, c'est-à-dire une loi universelle, une loi qui s'applique à tout être raisonnable et libre. Ainsi, de ce qu'un être libre ne peut avoir pour loi légitime que quelque chose compris par sa raison et qui l'oblige, il s'ensuit que ce quelque chose compris par sa raison doit être universel, c'est-à-dire obligatoire pour tout être également libre et raisonnable, c'est-à-dire pour toute cause. Ainsi, un des caractères nécessaires de la loi ou du devoir, c'est d'être universel, ou de pouvoir s'universaliser et être conçu par la raison qui le comprend comme obligeant tous les êtres raisonnables possibles. L'universalité, aussi bien que l'obligation, est donc un caractère nécessaire de la loi, ou du motif légitime, naturel, qui agit sur une véritable cause, sur une cause libre et intelligente.

Je ne puis que vous indiquer le développement de ces deux concepts, et ce développement perd beaucoup à n'être pas reproduit sous la forme concise et frappante de Kant. Mais si je me servais de ses termes, vous ne les comprendriez pas. Je suis forcé de passer par la langue ordinaire, ce qui jette un peu de confusion, de longueur, sur l'intelligence de ces deux concepts.

Kant arrive par ce chemin à ce résultat : c'est que, sans savoir s'il est des causes raisonnables, libres, des lois et des devoirs, des êtres obligés, sans savoir rien de ce que contient la réalité, il tire de l'analyse des deux concepts, de cause libre d'une part, de devoir ou de loi de l'autre, la forme absolue que doit avoir la détermination légitime, et qui seule mérite d'être appelée légitime, dans un être libre, en supposant qu'un être libre existe. Ainsi, la question morale est résolue avant que Kant daigne s'informer s'il y a des hommes, s'il y a des êtres, si cela servira de quelque chose. Cette détermination est pure, absolue. Il n'arrive qu'à la détermination légitime d'une cause, supposé qu'il y ait des causes.

Messieurs, il suit de là que, dans cette même hypothèse qu'il y ait des causes, la seule détermination vertueuse ou bonne que puisse prendre une telle cause, c'est la détermination qui est conforme à la prescription du devoir. Et, pour reconnaître si elle est conforme à la prescription du devoir, il y a deux moyens : le premier, de voir si le motif oblige ; le second, de voir si ce motif s'universalise et peut devenir un article de législation universelle pour tous les êtres raisonnables et libres. De là, plus tard, la méthode pour déterminer le devoir. Ainsi Kant, *a priori*, ne prétend pas qu'une cause libre ne puisse pas être déterminée par une grande variété de mobiles ; mais il pose en fait, et comme vérité absolue, que le seul motif qui puisse produire une détermination bonne, morale et vertueuse, dans une cause pareille, en supposant qu'une cause pareille existe, c'est celui qui, d'une part, oblige, et qui, de l'autre, apparaît à la raison de cette cause, de cet agent, comme pouvant s'universaliser et devenir un

article de législation universelle pour toutes les causes libres et raisonnables.

Ainsi, messieurs, arrivant maintenant aux êtres libres qui existent, et cherchant, parmi les différents motifs qui les déterminent et qui donnent tant de formes distinctes de détermination, quelles sont les causes légitimes et illégitimes, Kant est en état de le décider : car, avant de s'informer s'il y a de pareils êtres, il a reconnu les seules formes de détermination pour des êtres pareils en cas qu'ils existassent. Enfin, quand il arrive aux êtres libres réels, c'est-à-dire à l'homme, — car il n'en connaît qu'un, c'est lui, — il remarque que notre volonté est sollicitée par différents motifs : ainsi, nous sommes sollicités par notre intérêt personnel, nous sommes sollicités par le goût du plaisir, nous sommes sollicités par différents motifs possibles, qui ont donné matière à différents systèmes de morale. Kant, avec son *criterium* de la seule détermination légitime, aborde ces différents motifs, ces différentes formes de la détermination humaine, et il prouve successivement de toutes : qu'elles n'ont pas les deux caractères qui constituent les seuls motifs légitimes qui puissent déterminer un être libre, savoir, d'une part, le caractère obligatoire, de l'autre, le caractère universel. En effet, je dis : Je suis sollicité à faire telle chose, parce qu'il en résultera telle sensation agréable pour moi, tel plaisir. Kant demande : Vous croyez-vous obligé ? Ce motif, pouvez-vous l'ériger en maxime de détermination universelle pour tous les êtres raisonnables ? Nullement. Donc la détermination, si vous la prenez par ce motif, ne sera pas morale. En effet, tâchez d'ériger en maxime universelle qu'on doit toujours agir en vue d'un certain plaisir : la raison n'ad-

met pas cela ; la maxime n'est pas légitime ; donc elle n'est pas morale. Vous vous déterminez par la crainte des châtiments d'une autre vie ? Eh bien ! voyez si c'est obligatoire; voyez si agir bien pour éviter les châtiments de l'autre vie est une chose universelle. Non, les athées ne l'accepteront pas. Donc, cela ne souffre pas universalisation. Prenez un autre cas. On m'a confié un dépôt : personne n'en sait rien. La personne meurt. Je suis pauvre ; les héritiers de la personne qui m'a confié le dépôt sont très-riches, et la petite somme ne ferait rien à leur situation ; ils ne s'en apercevraient pas ; à moi, cela me ferait le plus grand bien. Voilà une réunion de circonstances qui ne sont que la matière du cas particulier, la matière de la détermination. Je sens en moi quelque chose ; ma raison prononce : il faut rendre le dépôt. Eh bien ! ceci ne regarde que moi ; c'est la forme particulière sous laquelle m'apparaît le précepte, ou la maxime, ou le motif. D'abord, écartez la matière ; changez toutes les circonstances ; faites que ce soit une autre personne que moi qui ait reçu le dépôt ; faites-la homme ou femme ; placez-là chez les Grecs ou les Romains, où vous voudrez, dans un monde inconnu ; faites qu'au lieu d'être riches, les héritiers soient pauvres ; que moi, au lieu d'être pauvre, je sois riche ; faites que l'on sache que j'ai reçu le dépôt ; changez toute la matière du cas : la forme pure de la connaissance ou du jugement reste obligatoire pour nous, et, si nous cherchons à l'universaliser, elle s'universalise toute seule ; nous considérons la maxime qu'on doit rendre un dépôt confié comme une maxime universelle qui convient à tous les êtres raisonnables. Voilà un motif qui résiste aux épreuves ; donc la détermination est légitime et mo-

rale ; donc ce qu'on fait dans une détermination ainsi prise est bon en soi. Ceci peut vous donner une idée, et de la méthode, et du *criterium* auquel cette méthode est soumise. Cette méthode est contenue dans ceci : Partir de mes notions, les analyser, en tirer la forme absolue inhérente à toute détermination légitime ; puis, cette forme absolue trouvée, il ne reste plus qu'à l'appliquer, et, par conséquent, c'est cette application qui détermine ce qui est bien, ce qui est mal. Vous voyez donc, messieurs, que Kant ne cherche pas quelle est la fin de l'homme pour en conclure ensuite ce qu'il faut faire et ne pas faire. Il procède d'une manière inverse : il cherche d'abord quels sont les caractères absolus de la détermination légitime ; puis, par ces caractères absolus de la détermination légitime, il découvre quelles sont les fins de l'homme. Il ne dit pas : La fin de l'homme, c'est l'ordre ; cherchons maintenant si telle action est conforme à l'ordre ; et alors il sera démontré qu'elle est bonne, et que je dois la faire. Non : il cherche d'abord à tirer de l'idée de ce qu'est un être libre et intelligent, et de l'idée de ce qu'est une loi ou un devoir, la pensée absolue de toute résolution bonne ; et puis, appliquant cette forme aux différentes déterminations possibles de l'humanité, il distingue les bonnes des mauvaises, et cherchant ensuite où sont les bonnes, il en conclut que c'est la fin de l'homme. Vous voyez que c'est la méthode que j'ai suivie jusqu'ici renversée. Moi, je pose la fin de l'homme, et je cherche à la déterminer. J'en conclus, parce qu'elle est la fin de l'homme, qu'elle est obligatoire. En effet, elle m'apparaît ainsi : si elle est obligatoire, c'est qu'il est dans ma nature d'être raisonnable d'y obéir ; c'est donc là ce que je dois faire;

c'est là le type par lequel je distingue les actions bonnes des mauvaises. La méthode de Kant est juste l'inverse. Il n'arrive à déterminer la fin de l'homme, ce que nous devons faire dans tel ou tel cas donné, et ce à quoi tout cela conduit définitivement, que par les caractères absolus, déterminés *a priori*, de toute détermination légitime dans tout être libre.

Telle est la méthode de Kant, tel est le résultat auquel cette méthode nous conduit ; de manière que, selon Kant, l'homme, étant une cause intelligente et libre, ne doit faire que ce qui lui paraît obligatoire et que ce qui lui paraît pouvoir être érigé en maxime de législation universelle pour tous les êtres libres et raisonnables. Tels sont les deux principes fondamentaux de sa morale, et ces deux principes reviennent à un : car, où est l'universalité législative, là est l'obligation ; et là où est l'obligation, là ne peut pas ne pas être l'universalité. On peut choisir entre ces deux principes ; mais il y en a un que Kant préfère, c'est celui-ci : Examiner, avant d'agir, si le motif le plus prochain qui me détermine à agir peut être érigé en article de législation universelle pour tout être raisonnable et libre. Voilà la solution kantienne. Maintenant il y a des détails importants, ou des conséquences de ces idées, que je ne puis pas me dispenser de vous faire au moins entrevoir.

Selon Kant, l'idée de devoir, ou de loi, ou d'obligation, implique une chose qui est opposée aux motifs obligatoires ou à la loi ; car, si on fait l'hypothèse d'une cause libre et intelligente qui ne serait pas sollicitée par d'autres motifs que par sa propre loi, par des motifs étrangers à elle-même, l'idée de devoir, comme celle de liberté, disparaît.

Et en effet, faites qu'une cause réellement libre et

réellement intelligente ne soit attirée, sollicitée à agir contrairement à cette loi par rien d'étranger : il est évident qu'il n'y aura aucun combat, aucune résistance; qu'au lieu de choisir entre la loi et d'autres motifs, la liberté restera dans le sein de cette cause à l'état virtuel ou latent, si je puis parler ainsi; elle n'aura aucun lieu de s'exercer. D'un autre côté, la loi de cette créature ainsi placée ou ainsi faite n'aura pas besoin de contraindre cette créature à l'obligation. En sorte que, bien que la loi de cet être libre soit susceptible de montrer le caractère obligatoire qui est en elle, elle ne nous révélerait pourtant pas ce caractère, si elle ne se trouvait mise en contradiction avec une autre loi, une loi étrangère, voulant dominer et imposer une détermination. En d'autres termes, l'être, sans effort, sans lutte, suivra sa loi, qui n'aura pas besoin de lui apparaître avec son caractère obligatoire : en sorte que le concept du devoir, ainsi que le concept de liberté, implique encore une situation, celle dans laquelle l'agent libre et soumis au devoir soit sollicité par des motifs contraires aux motifs légitimes; car, autrement, la liberté ne se développerait pas, la cause ne montrerait pas la liberté qui est en elle ; et, d'un autre côté, la loi de cet être serait suivie par lui sans qu'elle eût besoin de lui apparaître sous son caractère obligatoire. Aussi Kant définit la vertu un combat contre la passion ; il donne à la liberté deux caractères, un caractère négatif et un caractère positif. Un être est libre négativement, quand il résiste, quand il lutte contre la passion, c'est-à-dire contre les lois étrangères à son être; et il est libre positivement en tant qu'il accomplit sa propre loi. Ainsi, l'agent moral ne peut pas céder à la passion dans un cas quelconque sans perdre sa liberté. La mort de

la liberté, c'est que la cause reste soumise à la passion. En effet, elle est entraînée, elle cède, elle n'obéit pas à sa loi, elle n'est plus libre, elle n'est plus cause. Donc la moralité consiste à rester cause, à rester soi. Toutes les fois qu'on cesse d'obéir à sa véritable loi, on cesse d'être cause, on cesse de puiser en soi le motif de ses déterminations. Voyez toutes les déterminations prises par des motifs étrangers : ce n'est pas l'action qui est bonne, ce ne peuvent être que ses conséquences; la cause reçoit le joug d'un bien et d'un mal, d'une impulsion qui ne lui vient pas d'elle; tandis que la loi du devoir caractérise l'action *a priori*, indépendamment des conséquences. Et c'est là ce qui a conduit Kant à appeler de noms différents l'état moral et l'état qui n'est pas moral. Il dit que l'état moral est caractérisé par l'autonomie de la volonté : quand la volonté est *autonome*, il y a liberté et moralité; quand, au contraire, la volonté est *hétéronome*, c'est-à-dire quand elle obéit à une loi qui n'est pas la sienne, alors il n'y a plus liberté, il n'y a plus moralité. Telle est la force de ces deux expressions célèbres dans la morale de Kant, *autonomie* et *hétéronomie* de la volonté.

Je dois fixer votre attention sur les conséquences que Kant tire des faits moraux et des résultats auxquels cette analyse le conduit. Il prétend que c'est un concept de la raison que le bien moral, c'est-à-dire l'accomplissement de la loi ou du devoir, est intimement lié en soi avec le bonheur, c'est-à-dire avec le plaisir. Le bien mérite, le mal démérite : voilà ce que la raison conçoit *a priori*. Si le bien mérite, le bien est digne du bonheur; si le mal démérite, le mal est digne du malheur ou de la souffrance. La conséquence légitime de l'accomplissement du bien paraît donc à la

raison être le bonheur ; non pas que l'on doive faire le bien pour le bonheur : dès lors ce ne serait plus le bien ; mais la raison constate entre ces deux choses une connexion nécessaire et absolue. Il arrive que, dans le monde actuel tel qu'il est, les choses sont organisées de manière que cette connexion n'est pas réalisée. En effet, dans ce monde, le bonheur, selon Kant, ne suit pas la vertu, il ne la suit pas dans tous les cas. Et, en supposant même qu'il la suivît, ce ne serait pas tout le bonheur qu'implique la vertu, ni par conséquent tout le bonheur pour lequel nous avons été faits. La connexion entre ces deux choses n'étant pas réalisée dans cette vie, il s'ensuit qu'elle doit l'être dans une autre : de là l'immortalité de l'âme, déduction rigoureuse de la morale, et Kant appelle le *souverain bien* l'alliance dans une autre vie ou dans un temps futur du bonheur et du bien. Or, si l'état de choses actuel exige une suite, et si le caractère de cette suite doit être le rétablissement, dans la réalité, de la connexion nécessaire conçue *a priori* par la raison entre le bien moral et le bonheur, entre le mal moral et le malheur, il n'y a qu'un être souverainement sage, souverainement puissant, souverainement juste, qui puisse réaliser cette connexion. Donc Dieu existe, et non pas le Dieu abstrait de la métaphysique, mais le Dieu moral, mais le Dieu juste, le Dieu providentiel. C'est ainsi que Kant arrive à l'idée complète du souverain bien, dont une moitié s'accomplit dans cette vie et l'autre dans une autre vie. C'est ainsi qu'il arrive à démontrer l'immortalité de l'âme, à prouver Dieu. Et, remarquez ceci, que Dieu, l'immortalité de l'âme, n'étaient rien de réel pour Kant dans la *Critique de la raison pure*. En effet, il arrivait à une idée du bien, à une idée de l'immortalité, mais il

ne pouvait pas affirmer que ce qu'il concevait subjectivement fût vrai objectivement. La conclusion qu'il n'a pas osé tirer en métaphysique, il la tire hardiment en morale. Il dit que l'immortalité de l'âme, Dieu, sont des choses réelles; pourquoi? c'est ce qui me reste à vous expliquer.

Il n'a pas osé l'affirmer, tant qu'il s'agit de vérités théoriques. Quand il s'agit de vérités pratiques, il ne craint pas de le faire : je vais vous dire pourquoi.

Quand je conçois que tout fait a une cause, que tout corps est dans l'espace, je ne puis pas ne pas le concevoir : ce sont des conceptions nécessaires. S'ensuit-il réellement, objectivement, que ces conceptions subjectives se trouvent réalisées? s'ensuit-il objectivement qu'il n'y ait pas d'effet sans cause, qu'il y ait un espace, que cet espace contienne tous les corps? Je n'ai aucune raison de le dire. Il n'en est pas de même des vérités pratiques. Je conçois que, s'il y avait une cause libre, il y aurait pour elle un devoir, une loi obligatoire, et que ses seules déterminations légitimes seraient celles qui seraient prises en vertu de cette loi. Tout cela est vrai théoriquement; reste à savoir si cela est vrai réellement. Ainsi, la même question se présente : ce que je conçois subjectivement est-il vrai objectivement? Ici la vérification est facile. Et en effet, je suis (voici Kant qui devient cartésien, qui revient au point de départ de la philosophie de Descartes), je suis et je me sens obligé. Voilà un fait : donc non-seulement il est vrai subjectivement que, s'il se rencontrait une cause libre, elle devrait être soumise à une loi, et que les seules déterminations légitimes de cette cause libre, ce seraient celles qui auraient pour forme son obéissance à cette loi; non-seulement cela est une idée nécessaire de mon esprit; mais,

en fait, je sens effectivement qu'il y a un être qui se sent obligé. Voilà un fait qui est incontestable, puisqu'il est en moi. Je ne puis pas aller vérifier dans le monde si tout fait est produit par une cause ; je n'en sais rien : je suis obligé de m'en rapporter à ma croyance subjective, tandis qu'ici je rencontre une cause qui se sent obligée. Par suite, ce fait étant lié par connexion à un certain nombre d'autres, puisque ce fait existe, les autres existent aussi. Kant construit son système avec le *minimum* de données possibles. Je me sens obligé, donc je suis libre ; car, pour la raison *a priori*, il y a une connexion nécessaire entre toute cause libre et ce fait de l'obligation ou du devoir, entre le fait d'un être qui se sent obligé et le fait d'un être libre. La possibilité de l'un de ces faits étant réalisée pour moi d'une manière certaine, puisque je me sens obligé dans certains cas, il faut que je sois libre. Si je suis obligé et si je suis libre, il s'ensuit que je suis un agent moral. Quand, à l'aide de ma liberté, j'accomplis l'obligation, le bien s'accomplit donc réellement ; donc il faut que le bonheur le suive, car il y a une connexion nécessaire entre le bien et le bonheur. En fait, le bonheur ne se réalise pas pour moi dans ce monde ; donc il faut qu'il se réalise ailleurs ; donc l'homme est immortel ; or la condition de cette réalisation est Dieu ; donc Dieu existe. Le métaphysicien qui n'avait pas pu, tant qu'il s'était occupé de métaphysique, démontrer Dieu, le tire des concepts de la raison pratique, et du seul fait que je suis et que je me sens obligé. C'est par le chemin de la raison pratique que Kant sort du scepticisme dans lequel il était resté à l'extrémité du développement de sa raison pure.

Voilà, d'une manière excessivement générale, et dé-

pouillée de cette foule de développements et de vérités ingénieuses et profondes qui l'accompagnent dans l'ouvrage du maître, voilà, dis-je, l'esquisse du système moral de Kant.

VINGT-SEPTIÈME LEÇON.

SYSTÈME RATIONNEL. — KANT.

MESSIEURS,

Je vous ai exposé dans la dernière leçon, d'une manière très-rapide, les points fondamentaux de la morale de Kant. Ce qu'il y a d'abstrait dans les idées de ce philosophe et de hardi dans sa méthode m'a fait craindre que vous n'ayez pas pu saisir d'une manière précise ce que je vous ai dit dans cette leçon. C'est pourquoi je commencerai celle-ci par revenir, en peu de mots et rapidement, sur les explications que je vous ai données à cet égard une première fois. J'ai pensé qu'en insistant sur les points fondamentaux que je vous ai déjà signalés, vous saisirez mieux la seule chose que je désire que vous saisissiez ; car ma prétention n'est pas de vous avoir exposé la morale de Kant ; la seule chose, dis-je, que je désire que vous saisissiez, c'est la méthode appliquée par Kant à la solution du problème moral, en ce qu'elle a d'inusité, d'original, de métaphysique, de vrai. J'y joindrai quelques réflexions sur les avantages et les inconvénients d'une pareille méthode, et j'arriverai au véritable sujet de cette leçon, qui est le commencement de l'exposition de mes propres idées sur les questions fondamentales de la morale.

Messieurs, je ne reviendrai pas sur ce que je vous

ai dit de l'esprit général de la philosophie de Kant, c'est-à-dire du but qu'il s'est principalement proposé, et de la méthode par laquelle il a tâché d'atteindre ce but. Je ne reviendrai pas non plus sur les explications de quelques termes de son langage, qu'il était nécessaire de comprendre pour saisir ce que j'avais à dire de sa morale.

J'arrive directement et immédiatement à la morale elle-même, et je vous rappelle et le but que Kant s'est proposé, et la marche qu'il a adoptée pour l'atteindre. Kant n'a pas voulu, comme tous les moralistes qui l'avaient précédé, découvrir et déterminer en quoi consiste le bien, ou ce que nous devons faire, en quoi consistent, en d'autres termes, les règles de la conduite humaine. Kant a résolu de déterminer simplement la forme de toute détermination légitime de la part d'une cause raisonnable et libre; et, pour arriver à cette découverte, il ne s'est pas inquiété de savoir s'il y avait des causes raisonnables et libres. Sa recherche est indépendante même de ce fait : qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de causes raisonnables et libres, peu lui importe. En supposant qu'il y ait des causes raisonnables et libres, quelle est la forme de la détermination légitime de ces causes qui sont hypothétiques? voilà le problème que Kant s'est proposé. Il en résultait, messieurs, qu'il devait tirer de l'idée seule d'une cause raisonnable et libre, ou de ce qu'il appelle le concept d'une cause, la solution du problème qu'il se proposait. En effet, Kant ne s'inquiétant pas de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas de causes raisonnables et libres, il lui était interdit d'appliquer à l'homme, cause raisonnable et libre, l'observation, pour découvrir quelle était dans cet être la forme de la détermination légitime. Cette observation

présupposant dans l'esprit du philosophe la conviction qu'une cause raisonnable et libre existe, aucun moyen empirique pour résoudre ce problème n'était compatible avec les termes mêmes du problème; Kant était condamné par la manière même dont il posait la question, à la résoudre *a priori*, c'est-à-dire à n'en chercher la solution que dans la seule chose qu'il admettait, l'idée ou le concept d'une cause raisonnable et libre. Étant donnée, étant supposée une cause raisonnable et libre, chercher quelle est la forme des déterminations légitimes dans une telle cause; chercher, en d'autres termes, de quels caractères serait marquée dans une telle cause la détermination qui mériterait véritablement d'être appelée légitime, qui mériterait véritablement d'être reconnue comme bonne : voilà le problème.

Je désire que vous le conceviez, parce que là est toute l'originalité de la méthode de Kant. Mais Kant n'est pas parti seulement du concept de la cause libre. Il y a dans notre esprit d'autres concepts, d'autres idées, qui y sont également, qu'on y trouve, et qu'on est obligé d'y reconnaître, alors même qu'on douterait que dans la réalité quelque chose correspondît à ces idées ou à ces concepts. Parmi ces concepts se trouve celui de devoir ou d'obligation morale. Qu'il y ait quelque part, dans ce vaste univers, un être soumis à une obligation, à un devoir, c'est ce qui est douteux; mais ce qu'il y a de certain, c'est que l'idée ou le concept d'obligation morale ou de devoir existe en nous. Ce concept est un fait, tout comme le concept d'une cause et d'une cause libre. Kant, ayant cherché dans sa métaphysique, ou dans la *Critique de la raison pure*, quelle valeur objective pouvaient avoir les concepts subjectifs

qui étaient en nous, et ayant trouvé qu'il était impossible de dire si, hors de nous, hors de la raison humaine, les concepts qui s'y trouvent ont une valeur objective, c'est-à-dire correspondent à des réalités, Kant, dis-je, était condamné, dans sa *Critique de la raison pratique*, à partir de ce scepticisme, et à ne tirer la solution de la question morale que des purs concepts de la raison.

Je désire que vous compreniez très-bien ceci. Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, se pose cette question : Les conceptions de notre raison, quelque universelles, quelque absolues qu'elles soient, représentent-elles quelque chose qui existe réellement au dehors? Voilà la question que Kant se pose. Il déclare qu'il ne peut la résoudre, ni négativement, ni affirmativement. Il ne trouve pas de preuves que ce que conçoit notre raison représente quelque chose qui existe hors de nous; c'est par là qu'il termine la *Critique de la raison pure*. Par conséquent, commençant la *Critique de la raison pratique*, il ne peut pas admettre, ni qu'il y ait des êtres, ni qu'il y ait des causes libres, ni qu'il y ait des causes soumises et astreintes à l'obligation morale ou au devoir. Il doit supposer qu'il ignore tout cela; il ne doit admettre que les purs concepts de la raison, que les pures idées de la raison. Et, par conséquent, s'il se pose un problème, c'est avec ces concepts seuls qu'il doit s'efforcer de le résoudre; car tout autre moyen de solution lui est interdit. Voilà pourquoi, je le répète, Kant, s'étant posé la question de savoir quelle était dans une cause (car le mot cause comprend tout, comme je vous le montrerai tout à l'heure) la forme de la détermination légitime, devait tirer la solution de cette question des seuls concepts relatifs à la question qui se trouvent dans notre raison; il devait ne pas

partir de la supposition qu'il y eût ou non des causes pareilles ou quelque chose hors de nous qui répondît réellement à ce que représentent ces concepts. C'est donc de l'analyse de deux concepts trouvés dans notre raison : 1° le concept d'une cause, 2° le concept de l'obligation morale ou du devoir, que Kant essaye de tirer la forme de la détermination légitime dans une cause libre. Comment y arrive-t-il? C'est ce que je vais vous dire, ou plutôt vous redire.

Qu'implique l'idée de cause? L'idée de cause est l'idée d'une force qui est l'auteur des effets qui en émanent. Or, si une cause est cela, il est impossible qu'une cause ne soit pas libre, et qu'une cause ne soit pas raisonnable. En d'autres termes, pour remplir l'idée de cause, telle qu'elle est en nous, il faut absolument ajouter à l'idée fondamentale de force l'idée de liberté et l'idée d'intelligence. En d'autres termes encore, une cause qui ne serait ni libre ni intelligente ne serait pas une véritable cause. En effet, messieurs, soit une cause qui ne serait pas libre, c'est-à-dire dont les actes seraient déterminés, non pas par elle-même, mais par une force étrangère : n'est-il pas vrai que ces actes ne pourraient pas lui être imputés? car si c'est elle qui les produit, ce ne serait pas elle qui les déterminerait. Par conséquent, ces actes ne lui appartiendraient pas ; par conséquent, cette cause prétendue ne serait qu'un véritable instrument; donc une cause ou une force capable de produire des effets, mais qui ne serait pas libre, c'est-à-dire qui ne déterminerait pas par elle-même les effets qu'elle produit, ne serait pas une cause complète, ne serait qu'une cause imparfaite, ne serait pas une cause. Mais à quelle condition une cause peut-elle non-seulement produire, mais déterminer les effets qu'elle pro-

duit? A cette condition de comprendre, c'est-à-dire d'être raisonnable et intelligente : car une cause aveugle est incapable de se déterminer par elle-même. Une cause aveugle ne peut être déterminée à agir d'une façon plutôt que d'une autre que par la volonté arbitraire d'une cause extérieure, ou par les lois fatales auxquelles elle est soumise, lois qu'elle ne s'est pas données, qui viennent de la cause qui l'a faite, ce qui rentre dans la première supposition : de manière que l'idée de cause implique et l'idée de liberté et l'idée d'intelligence, parce que l'idée de cause n'implique pas seulement la production de certains effets, mais la production de ces effets par la force qui les produit. Le concept de cause, pour être complet, implique non-seulement l'idée d'une force qui produit des effets, mais l'idée d'une force qui se détermine elle-même à les produire, c'est-à-dire qui est libre et intelligente.

Maintenant ce n'est pas tout : l'idée de cause contenant tous les éléments que je viens de vous dire, quelle est la détermination propre, convenable, légitime, d'une telle cause? Quelle est, en d'autres termes, la détermination conforme à la nature d'une telle cause? Évidemment c'est une détermination qui émane de la cause elle-même, et non d'une impulsion extérieure. Et en effet, le jour où une cause serait déterminée à produire un effet en vertu d'une impulsion ou d'une action extérieure, ce jour-là la cause d'un tel acte cesserait d'être cause : car elle ne se déterminerait pas par elle-même; elle serait déterminée par une autre chose qu'elle, par conséquent, sa nature serait momentanément abdiquée et abolie dans cet acte particulier; par conséquent, cet acte, venant d'une pareille cause, ne revêtirait pas la forme d'une détermination légitime.

Cette détermination, en d'autres termes, ne serait pas la détermination propre de l'être qui l'a produite. Toute cause qui est déterminée dans un acte cesse d'être cause; elle devient une pure force qui produit l'effet, mais qui ne le détermine pas. Cette force n'est plus une cause; elle ne répond plus à l'idée de cause. Maintenant, messieurs, qu'est-ce qui déterminera une cause, dans la véritable acception du mot, à produire certains effets plutôt que certains autres? Ce ne peut pas être une impulsion étrangère, une autre force; car alors elle cesserait d'être cause; et pourtant il faut que ce soit quelque chose; car, pour qu'une cause ou qu'une force qui est libre soit déterminée à agir d'une façon plutôt que d'une autre, il faut nécessairement que quelque influence l'y détermine. Cette influence ne peut partir que d'elle; car, si elle part de quelque chose qui n'est pas elle, dès lors la détermination devient étrangère à la cause, elle cesse d'être légitime, elle cesse d'être la détermination propre de la nature même qui la prend. Et pourtant, il faut que la détermination légitime et propre à une cause soit produite; il faut qu'elle ne le soit pas par quelque chose d'extérieur; il faut donc trouver une influence qui parte de l'être, qui le laisse libre et raisonnable, et qui pourtant soit efficace. Or cette influence, messieurs, ne peut être autre chose que l'influence même de la vérité aperçue par la cause elle-même en tant que raisonnable; et, pour que cette vérité agisse sur elle, il faut qu'elle soit pratique, il faut qu'elle oblige. Entre un être raisonnable et la vérité pratique, il n'y a d'autre influence pratique que celle de l'obligation. Quand un être raisonnable et libre, quand une cause, en un mot, conçoit qu'elle doit faire une chose, elle conçoit que cette

chose est conforme à sa loi propre; elle s'impose sa propre loi, et alors advient cette espèce de contrainte, qui n'est pas une véritable contrainte, et qui ne peut pas se définir par un autre mot que celui qui l'exprime dans toutes les langues : cette contrainte, c'est l'obligation. Ceci peut paraître subtil; ceci, quand on y réfléchit un peu à soi tout seul, paraît la vérité et l'évidence même; et ce qui rend difficile d'exprimer un pareil effet, c'est sa simplicité, son évidence même. C'est que, pour l'exprimer, il faut retomber dans ces mots consacrés, et que ce sont ces mots qu'on essaye de définir en essayant l'explication. Une cause véritablement cause ne peut pas, sans cesser d'être elle-même, et sans tomber dans l'hétéronomie, sans s'abdiquer elle-même, sans abdiquer sa propre loi, ne peut pas être déterminée par quelque chose d'étranger à elle. Elle ne peut être déterminée que par sa propre loi. Or la loi d'une cause libre et raisonnable ne peut agir sur cette cause libre et raisonnable que par l'obligation, seule espèce de contrainte possible pour l'être qui comprend sa loi, et qui est libre de l'exécuter ou de ne pas l'exécuter.

Voilà donc une autre chose qu'implique la détermination légitime d'une véritable cause : elle implique que cette détermination dérive d'un motif obligatoire. Elle implique aussi que cette détermination dérive de la loi de cette cause même, conçue par elle; donc, messieurs, la forme légitime de toute détermination d'une cause a déjà ces deux caractères : que cette détermination ne peut dériver d'une cause extérieure; que cette détermination doit partir d'un motif obligatoire; car toutes les fois que la cause déterminera légitimement, elle se déterminera par la seule vue de sa propre loi

comprise par sa raison, et sa propre loi ne peut agir sur elle que sous la forme d'obligation.

Messieurs, voilà un caractère négatif, qui est l'absence de l'hétéronomie, pour me servir de l'expression de Kant, et voilà un caractère positif, qui est l'obligation dans le motif. Ce n'est pas encore tout. Kant remarque que, la loi d'une cause raisonnable et libre ne dérivant et ne pouvant dériver que de la nature même, raisonnable et libre, de cette cause, — car toute loi d'un agent est conforme à la nature de cet agent, — il s'ensuit que ce qui est loi pour une cause raisonnable et libre doit apparaître à cette cause raisonnable et libre comme loi pour toute cause raisonnable et libre. Car, enfin, qu'est-ce qui fait que telle loi est la loi d'une cause raisonnable et libre? C'est que cette loi dérive de la nature d'une cause raisonnable et libre. Par conséquent, ce qui convient à une cause raisonnable et libre doit convenir comme loi à toute cause raisonnable et libre. Par conséquent, la loi d'un être, en supposant qu'il y en ait, intelligent et libre, raisonnable et libre, n'est autre chose que la loi de tout être raisonnable et libre; par conséquent, elle doit apparaître à la raison de cet être raisonnable et libre comme article de législation universelle pour toutes les causes raisonnables et libres; par conséquent, l'universalité dans le motif qui détermine la cause raisonnable et libre est encore un des caractères de la détermination légitime d'une telle cause. Ainsi l'obligation est un de ses caractères; l'universalité en est un autre; et, enfin, l'absence d'une influence extérieure et étrangère à la nature même de l'agent en est un troisième.

Ce n'est pas tout. Kant fait une remarque profonde et qu'il faut vous signaler; car elle engendre une autre

découverte, toujours faite *a priori*, qui sort toujours du pur concept de la cause et de la cause raisonnable et libre. Supposez une cause raisonnable et libre qui serait soustraite complétement à toute autre action qu'à sa loi propre; comme il n'y a rien de si naturel de la part d'une cause que de suivre sa loi, jamais il n'y aurait, de la part de cette cause, aucun sentiment d'effort pour obéir à sa loi. Cette cause apercevrait sa loi; cette cause userait de la liberté qui est en elle pour la suivre; mais elle n'aurait jamais de lutte à soutenir contre une influence étrangère, puisque, par hypothèse, nous supposons que cette cause est à l'abri de toute influence étrangère. Or, dans une telle situation, une telle cause ne comprendrait pas sa loi comme obligatoire : cette loi ne lui apparaîtrait pas sous la forme contraignante, moralement contraignante, intellectuellement contraignante, du devoir. Et, d'un autre côté, cet être ne sentirait pas sa liberté; car, n'étant jamais tenté de s'écarter de la loi, la suivant tout naturellement, n'ayant jamais à résister à des influences étrangères, que nous supprimons par hypothèse, le sentiment de la liberté ne serait pas en lui; cette liberté serait en lui virtuellement, mais n'y paraîtrait pas sous une forme explicite : de manière que l'idée de l'obligation, comme l'idée de la liberté, lesquelles sont une conséquence nécessaire du concept de cause, impliquent, non-seulement une cause, une véritable cause, mais encore une cause placée dans des circonstances déterminées et non pas dans des circonstances quelconques, une cause placée dans des circonstances où elle soit soumise à l'action d'influences étrangères à sa nature propre et en contradiction avec sa loi naturelle et pure.

De manière que, du concept de liberté, Kant tire, non-seulement tout ce qu'implique ce concept dans la forme de la détermination, mais encore tout ce qu'implique ce concept dans la situation de l'être qui se détermine. Non-seulement une cause volontaire et libre, ayant le sentiment de la liberté, a pour caractères, d'une part, de ne pas obéir à une impulsion étrangère, et, d'autre part, de n'être déterminée que par un motif obligatoire et universel, qui nous apparaisse comme la loi commune de toute cause raisonnable et libre ; mais encore elle a pour caractère d'être nécessairement placée dans une situation où il y ait lutte entre la loi pure de la cause et l'obligation que cette loi impose à la cause, et des influences étrangères qui agissent contrairement à cette loi, contrairement à l'obligation de cette loi.

Voilà tout ce que Kant trouve dans le concept de cause. Maintenant, analysant de même le concept d'obligation, Kant n'a pas de peine à montrer, par des raisons qui ne sont que la contre-partie de celles par lesquelles il a tiré du concept de cause tout ce que ce concept contenait et impliquait, que l'idée d'obligation implique l'idée d'une loi qui agit sur la raison d'une véritable cause, c'est-à-dire d'une cause raisonnable et libre; que cette même idée d'obligation, qui implique une cause raisonnable et libre et la loi de cette cause, implique en même temps que cette cause obligée se trouve dans des circonstances telles, qu'elle soit soumise à l'influence d'autres forces, d'autres causes, qui agissent sur elle contradictoirement. C'est ce que fait apparaître, comme le concept de cause, le concept de devoir.

Il est démontré que, là où il y a obligation, là il y a

une cause libre et raisonnable; que, là où il y a une cause libre et raisonnable, là la seule influence légitime est celle qui apparaît comme obligatoire; que, là où il y a cette influence obligatoire sur une telle cause, cette influence apparaît comme universelle, comme la loi de toute cause raisonnable et libre; que là, non-seulement il y a une cause raisonnable et libre, mais encore une cause qui est soumise à l'action de mobiles étrangers à sa loi : ce qui fait apparaître le caractère obligatoire de cette loi, et ce qui fait apparaître en même temps le caractère négatif de la liberté, qui est la lutte, ou la résistance au motif hétéronome. Voilà, dans une langue vulgaire, et non pas dans la langue hérissée de termes techniques, qui est celle de Kant, l'analyse des deux concepts de cause et de devoir, d'où Kant tire la forme absolue de toute détermination légitime d'une cause.

Quels sont, pour arriver à un résultat précis et utile, les caractères ou le caractère essentiel que devra avoir une détermination dans une cause raisonnable et libre? Pour que cette détermination soit déclarée légitime par la raison *a priori*, il faudra que cette détermination ait été purement dictée par un motif obligatoire; il faudra en second lieu que ce motif obligatoire qui l'aura dictée apparaisse à la raison de la cause comme un article de la législation universelle des causes, c'est-à-dire qu'il faudra que ce motif lui apparaisse comme ayant le droit d'exercer sur toute autre cause réelle ou possible la même action obligatoire qu'il exerce sur la cause même sur laquelle il agit. Ainsi, l'obligation et l'universalité du motif, tels sont les deux caractères par lesquels on peut reconnaître la légitimité d'une détermination. Étant donnée une cause, étant donnée

une détermination dans le sein de cette cause, il s'agit de démêler la détermination légitime d'avec celles qui ne le sont pas. Le moyen est simple, car nous connaissons ce que doit être dans une cause la forme de toute détermination légitime. Empruntons à cette détermination *a priori*, à cette forme, ses caractères essentiels, les plus aisés à reconnaître. Il y en a deux : l'obligation dans le motif et l'universalisation possible de ce motif. Examinons avec ce double *criterium* les différentes déterminations qui se passent dans cet être donné, qui est une cause raisonnable et libre. Voyons, d'une part, si telle détermination a été dictée par un motif qui soit obligatoire, et qui, par conséquent, puisse être universalisé et devenir un article de législation pour toute autre cause raisonnable et libre : une telle détermination est légitime, conforme à la nature donnée de cette cause. Y a-t-il une autre détermination dont le motif ne porte pas ces deux caractères? soyez sûrs que cette détermination n'est pas une détermination légitime, moralement prise, qui convienne à la nature propre de cette cause.

Voilà jusqu'où Kant a conduit cette analyse *a priori* des deux concepts de cause libre et de devoir ; voilà quel *criterium* il lui a donné, lequel, étant appliqué à un être libre, s'il existe un pareil être, va démêler quelles déterminations sont légitimes, lesquelles ne le sont pas, par conséquent lesquelles sont selon la loi de cet être et lesquelles lui sont étrangères. Mais jusqu'ici Kant a fait tout cela *a priori*, sans s'informer s'il existait des causes pareilles. C'est après qu'il a construit l'idéal de la détermination légitime, et qu'il en a tiré la méthode pour démêler au sein d'une cause libre les déterminations légitimes et celles qui ne le sont

pas, qu'il arrive à se demander : y a-t-il ou n'y a-t-il pas des êtres volontaires, raisonnables et libres? y a-t-il ou n'y a-t-il pas des causes? Kant, descendu de ces hauteurs métaphysiques, découvre en lui des faits, un certain nombre de faits, c'est-à-dire un certain nombre de concepts particuliers, qui précèdent, qui enveloppent, qui expriment, si vous le voulez, un certain nombre d'actes, de déterminations que nous prenons réellement, et il analyse ces concepts particuliers, qui, étant particuliers, contiennent, non plus seulement la partie formelle, mais encore la partie matérielle ; car tout concept particulier est concret, c'est-à-dire composé de matière et de forme : je vous ai expliqué ce que Kant entendait par là.

Les concepts que Kant vient d'examiner sont purs, c'est-à-dire ne contiennent que la forme, ne contiennent pas la matière, parce qu'ils ne sont pas concrets, et parce qu'ils sont des abstractions de concepts concrets. Maintenant, tombant dans le monde des faits, des réalités, il rend compte des concepts particuliers, concrets, qui sont mêlés de forme et de matière. Vous allez voir maintenant, — je l'avais négligé dans la dernière leçon, — comment, analysant ces concepts concrets, y appliquant les conséquences qu'il a tirées des concepts abstraits, il en tire la loi.

Dans l'homme, tel qu'il est, les conceptions qu'on appelle morales, les idées morales, ne se produisent qu'à propos des circonstances au milieu desquelles l'homme se trouve, et des actions qu'il est amené à faire dans ces circonstances, et des déterminations qu'il est conduit à prendre pour arriver à faire ces actions. C'est comme cela que les choses se passent. L'enfant, quand la raison vient, ne commence pas par spéculer

sur le bien et sur le mal, sur la forme légitime ou illégitime des déterminations, pour arriver ensuite à agir. Les choses ne se passent nullement ainsi ; l'enfant se trouve au milieu d'une foule de circonstances qui agissent sur lui, et une foule de cas se présentent où il est obligé d'agir ; il conçoit un motif d'agir pour chaque cas particulier, et il se résout.

Il n'y a pas une seule détermination de la nature humaine dans une seule circonstance donnée qui ne soit précédée, enveloppée d'une conception de l'intelligence, petite ou grande. Cela met sous les yeux de l'observateur une foule de conceptions qui sont dites morales, parce qu'elles président à l'action. Il s'agit de savoir ce que contiennent ces concepts, à combien d'espèces ils peuvent être ramenés. Quelquefois les préceptes particuliers, concrets, qui précèdent la détermination contiennent la formule obligatoire, quelquefois ils ne la contiennent pas. Ainsi, pour prendre un exemple que j'ai déjà cité dans ma dernière leçon, on m'a confié un dépôt. Ce dépôt, on me l'a confié dans des circonstances déterminées ; moi, je suis aussi dans des circonstances déterminées ; les héritiers de celui qui me l'a confié, et qui est mort, sont dans des circonstances déterminées ; ils sont riches, je suis pauvre ; personne ne sait que ce dépôt m'a été confié : voilà une foule de circonstances qui forment la matière du concept ; elles sont accidentelles, contingentes ; elles peuvent être ou n'être pas. Quand j'arrive à voir ce que j'ai à faire, je conçois que je dois le rendre. Messieurs, ici apparaît la forme du concept ; car vous pouvez éliminer toutes ces circonstances, les remplacer par d'autres ou ne pas les remplacer du tout ; il restera toujours cette forme : Tu dois rendre ce dépôt.

Voici un exemple dans un autre cas. Je me sens entraîné à faire un acte qui me causera un très-grand plaisir ; je sens en même temps qu'en faisant cet acte qui me causera un très-grand plaisir, je ferai tort à quelqu'un. Je me détermine à faire l'acte. Quand je m'y détermine, il se produit en moi un certain nombre d'idées qui forment aussi un concept. La forme de ce concept, séparée de sa matière, se trouve être : *cherche ton plaisir*, tout comme dans l'autre cas elle était : *rends le dépôt*. Je citerais des milliers de cas, et chacun de ces cas particuliers me fournirait un concept, qui contiendrait également une partie matérielle, et puis une forme, qui est cela même qui me détermine ; car les circonstances particulières dans chaque cas peuvent bien contribuer à amener une certaine forme plutôt qu'une certaine autre ; mais c'est toujours la forme qui me détermine. Ce qui me détermine dans le dernier cas que j'ai cité, ce ne sont pas les circonstances particulières qui me conduisent à cette formule : *cherche ton plaisir ;* mais c'est cette formule elle-même ; c'est en vue du plaisir que je me suis déterminé ; dans l'autre, c'est en raison de l'obligation que je me suis senti tenu à rendre le dépôt. Chaque concept complet qui s'accomplit en nous au moment où nous prenons une détermination particulière peut être décomposé en deux parties : la partie matérielle d'un côté, et la partie formelle de l'autre. Eh bien ! ce qui nous détermine véritablement, c'est la partie formelle. C'est donc la partie formelle qui est notre motif ; c'est à elle qu'il faut appliquer le double *criterium* découvert par Kant, au moyen duquel nous verrons si notre détermination est légitime ou ne l'est pas. Eh bien ! appliquez à la forme commune à une foule de concepts concrets particuliers :

cherche ton plaisir, le double *criterium* de Kant, et voyez si ce double *criterium* convient à cette forme. Non : car, d'une part, je ne me sens pas obligé à chercher mon plaisir. D'un autre côté, essayez d'élever à la hauteur d'un article de législation universelle et absolue pour toutes les causes libres et intelligentes cette forme : *cherche ton plaisir*, c'est-à-dire : *la loi d'une cause libre et intelligente est de chercher son plaisir ;* vous ne trouverez pas que cette législation soit une véritable législation. En effet, vous pouvez citer mille cas, à l'aide de votre simple bon sens, où il est évidemment contraire à ce qui convient à une cause raisonnable et libre, à la nature d'une telle cause, de chercher le plaisir. Je puis placer ces causes dans une foule de circonstances où le sentiment universel les condamnera si elles suivent la loi : *cherche ton plaisir*. Personne au monde ne peut douter de cela. Essayez d'appliquer le *criterium* à la forme de l'exemple concret : *tu dois rendre le dépôt ;* la forme même implique que cette pensée vous apparaît comme obligatoire. Ensuite, rien ne s'oppose dans votre loi à cette autre maxime de législation : *tout homme à qui l'on a confié un dépôt doit le rendre*. Quelle que soit la nature des conditions particulières sous lesquelles cette forme puisse apparaître, elle a toujours raison ; vous pouvez écrire hardiment cela dans une loi ; n'ayez pas peur qu'il se rencontre un cas où cette loi ne s'applique pas. Ainsi, à l'aide du double *criterium* trouvé par Kant par l'analyse qu'il a faite de certains concepts *a priori*, je puis démêler, parmi les déterminations que je prends, lesquelles sont légitimes, lesquelles conviennent à ma nature de cause raisonnable et libre, et lesquelles me sont dictées par une influence étrangère à cette nature, et, par conséquent, par une influence

que je ne dois pas subir, à moins de m'abdiquer moi-même. Les unes m'appartiennent et sont les articles de ma loi propre; les autres sont les articles d'une loi qui n'est pas la mienne, et que je ne puis pas m'appliquer sans cesser d'être une cause raisonnable et libre. De même que je puis, à l'aide de mon double *criterium*, au milieu de mes déterminations ou de celles de mes semblables, démêler celles qui sont ou non légitimes; de même, je puis, avant de me déterminer, m'en servir comme d'une loi pour me rendre compte de ce que je vais faire, pour démêler si ce que je vais faire est légitime ou non, enfin pour éviter les déterminations illégitimes et me contenir dans les déterminations légitimes. Quand je suis sur le point de me décider, pour savoir si la détermination sera légitime, si je dois la prendre, je n'ai qu'à appliquer à mon motif les deux *criterium* trouvés par Kant; alors je verrai si ces déterminations font partie de ma loi propre, ou si, en leur cédant, je tombe dans l'hétéronomie. Vous voyez que c'est à la fois une loi théorique et une loi pratique : une loi théorique pour juger, une loi pratique pour agir. Vous voyez qu'à l'aide de ce double *criterium* je puis déterminer avec un peu de patience tous les articles de la loi morale; car, en expérimentant à l'aide de ce double *criterium* sur une foule de déterminations, en me plaçant dans toutes les hypothèses dans lesquelles l'homme peut se trouver placé, je parviendrai à déterminer tous mes devoirs.

De ces deux *criterium*, il y en a un beaucoup plus sûr que l'autre. Vous remarquerez que tous les deux s'impliquent dans la vérité des choses, c'est-à-dire qu'un motif ne peut pas être obligatoire sans être universel, et qu'il ne peut pas être universel sans être obligatoire.

Ces deux caractères se présupposent nécessairement l'un l'autre; mais il y en a un qui est plus capable de nous tromper, tandis que l'autre en est incapable. En effet, messieurs, nous pouvons, et l'expérience nous le prouve, dans certaines circonstances, regarder comme notre devoir certaines choses qui ne le sont pas, et qui quelquefois lui sont contraires.

En effet, qu'est-ce qui fait, au véritable fond des choses, qu'une chose nous apparaît comme notre devoir? C'est qu'elle fait partie de notre véritable bien. Or les intelligences humaines ne sont pas toujours assez libres de toute influence extérieure, elles ne sont pas toujours assez développées, pour apercevoir leur véritable bien et ne jamais se tromper sur ce qui en fait partie. Vous pouvez apercevoir, comme l'a fait l'assassin de Henri IV, qu'une chose est votre devoir, qui véritablement ne l'est pas. Il y a sujet à erreur quand on applique aveuglément le *criterium* du devoir; mais il n'y a pas cause d'erreur quand on applique le second *criterium*, le *criterium* de l'universalisation. Tout homme qui, avant d'agir, éprouve le motif qui va le déterminer, et l'éprouve froidement d'après ce *criterium*, ne peut guère manquer de démêler si son motif est légitime ou s'il ne l'est pas. En effet, ce n'est pas facilement qu'un motif qui n'est pas légitime, qui, par conséquent, n'est pas susceptible d'être appliqué comme article de législation universelle à tout être raisonnable et libre, se laisse universaliser. Il ne se laisse pas universaliser ; et si, prenant la forme de son concept particulier, l'assassin de Henri IV eût essayé d'élever ce concept au rang d'un article de législation universelle, sa raison n'y aurait pas consenti. Quelle que soit la matière, c'est-à-dire quelles que soient les circonstances passagères

où je me trouve, il ne peut pas arriver un cas où je puisse universaliser cette maxime qu'on peut tuer un homme qui a fait telle ou telle chose; car, en supprimant la matière, il en résulte ce concept universel, ou plutôt qui se refuse à l'être : on peut tuer son semblable.

Je sais, messieurs, qu'il n'y a pas de pratique morale sans écueils; je sais que la raison, démêlant mal la véritable nature du motif qui cherche à la déterminer, et posant ce motif sous tels termes plutôt que sous tels autres, peut aussi, même avec son *criterium*, se tromper. Mais cela tient à la nature éternellement peccable de notre intelligence. Tout ce qu'on peut dire, et tout ce que peut espérer d'atteindre le moraliste, c'est que cette règle pratique, quoique sujette à tromper, est infiniment plus sûre que le *criterium* de l'obligation, quand on dégage bien véritablement la forme du concept concret.

Quoi qu'il en soit, je ne suis pas tenu à défendre les résultats de Kant; je ne suis tenu qu'à vous les faire connaître, et les voilà.

Vous voyez, messieurs, et toute sa marche, et le but, et le résultat qu'il atteint.

Maintenant il est nécessaire de rappeler en l'éclaircissant, comme je viens de le faire pour ce premier point, un autre point grave de la morale de Kant, et qui fait l'objet de la seconde partie de la *Critique de la raison pratique*, qu'il appelle la dialectique.

Vous remarquerez que, dans ce que je viens de dire, Kant prend certains concepts purs, formels; puis il les analyse, il en tire des conséquences. Puis, ces conséquences obtenues, il prend d'autres concepts, mais qui sont concrets, qui ne sont pas purs, qui ne sont pas

purement formels, qui sont formels et matériels parce qu'ils sont particuliers. Toute cette première partie est analytique, et il a ses raisons de l'appeler analytique.

Maintenant, il passe à une deuxième partie qu'il appelle dialectique. Je vais vous dire quel est son but et quel est le résultat qu'il obtient dans cette deuxième partie de la *Critique de la raison pratique*. Tant que Kant s'est borné à rester dans la sphère rationnelle, à y prendre connaissance des concepts qui s'y rencontrent, et à les analyser, tout ce qu'il a tiré de cet examen et de cette analyse n'a pas plus d'autorité que ces concepts eux-mêmes. Ces concepts sont purement subjectifs, pour me servir de sa langue, c'est-à-dire que ce sont les concepts d'une raison particulière, d'une raison qui est la faculté d'un être ou d'un sujet particulier. Les concepts donnés, les conséquences de ce que Kant y trouve sont curieuses; mais comme les concepts n'ont qu'une valeur subjective, les conséquences elles-mêmes n'ont qu'une valeur semblable. Ainsi, le concept d'une cause est le concept d'un être ou d'une raison particulière : il n'a qu'une valeur subjective. Il est bien vrai que, ce concept étant donné, il s'ensuit rigoureusement tout ce que Kant en tirait; mais, le concept n'ayant qu'une valeur subjective, les conséquences n'ont qu'une valeur subjective. Ainsi nous sommes dans le subjectif, par conséquent dans le scepticisme, quand nous nous bornons à tirer des conséquences des concepts que nous examinons; nous sommes toujours dans la raison pure, sauf que les concepts que nous examinons sont des connaissances pratiques. Ainsi, quoiqu'il y ait dans notre raison des concepts de causes, et qu'il soit vrai que, s'il y avait des causes, il s'ensuivrait telle ou telle chose, rien ne

démontre qu'il y ait des causes. Quoiqu'il y ait dans notre raison des concepts d'obligations, et qu'il soit vrai que, s'il y avait des êtres obligés, il s'ensuivrait telle ou telle chose, il ne s'ensuit pas cependant qu'il y ait des êtres obligés, et que cette loi obligatoire soit réalisée quelque part. Si nous voulons sortir de là, il faut tâcher de sortir du subjectif pour passer et arriver à l'objectif, c'est-à-dire il faut arriver à juger que tout cela, qui n'est que possible, est pourtant réel. Or, messieurs, ce passage, Kant l'opère, quant à ce qui regarde les concepts moraux.

Et en effet, je n'ai pas besoin de sortir de moi-même, c'est-à-dire de sortir du sujet raisonnable qui a ces concepts que j'analyse, pour y découvrir : 1° une cause libre; 2° des obligations réelles et positives. Et, en effet, sans sortir du sujet, l'observation me donne, dans ce sujet même, une cause réelle. Qu'est-ce que le sujet moi? c'est une cause raisonnable et libre. Sans sortir, non-seulement du sujet, mais même de la raison, c'est-à-dire d'une certaine faculté du sujet, celle-là même qui a des concepts universels, j'y trouve à chaque instant ce précepte : *Tu dois faire telle chose; tu es obligé à telle chose; ceci est obligatoire; fais telle chose.* En un mot, j'y trouve à chaque instant ce que Kant appelle l'*impératif catégorique*, c'est-à-dire le devoir. Je n'ai pas même besoin de sortir de la sphère de la raison, c'est-à-dire de la sphère d'une faculté particulière du sujet moi, pour y trouver le fait d'une obligation réelle conçue.

Ainsi, il n'en est pas des concepts moraux comme de tous les autres concepts de la raison pure. Pour les autres concepts de la raison pure, nous ne pouvons pas savoir s'il y a quelque part dans l'univers quelque

chose que ces concepts représentent. Pour cela, il faudrait que nous cessassions d'être le même individu, que nous sortissions de nous-mêmes, que nous allassions visiter au dehors, s'il était possible, les objets conçus par notre raison particulière. Mais, quant aux concepts moraux, les possibilités qu'ils expriment se trouvent réalisées dans le cas particulier du moi, c'est-à-dire du sujet, en sorte que le moi n'a pas besoin de sortir de soi-même pour trouver qu'il y a effectivement dans l'univers quelque chose qui correspond à ses concepts. Sans sortir de la sphère du sujet, en fait, moi, qui suis le sujet, je me sens obligé, et, de plus, je me sens une cause. Par conséquent, il y a dans ce vaste univers un être qui est une cause, et qui, de plus, est obligé. Kant ne s'inquiète pas de savoir s'il y en a d'autres, du moins pour le moment. Tout à l'heure, vous verrez comment il reconstruit tout. Son point de départ, c'est le moi; il trouve dans le moi la réalisation, dans un cas particulier, des êtres moraux : car il trouve un être qui se sent obligé.

Mais tel est le scrupule de Kant dans la rigueur de ses déductions, qu'il ne veut pas même accepter comme fait l'existence d'une cause libre. Pourquoi ne veut-il pas l'accepter? C'est qu'il faut, pour trouver, en fait, un moi libre et raisonnable, non pas sortir du sujet, mais sortir de la sphère de la raison. Or, il n'a pas besoin d'en sortir pour arriver à la réalisation, dans un cas particulier, d'un de ses concepts; et il en a assez d'un pour les avoir tous, puisqu'un les contient tous. Dans la sphère de ma raison, je me dis à chaque instant : *Je dois faire cela*, c'est-à-dire je me sens obligé. Aurais-je besoin d'arriver à la sphère de la conscience, c'est-à-dire de l'observation interne, pour trouver le

moi libre? Je n'ai pas besoin de passer de la raison à la conscience, c'est-à-dire de la faculté qui conçoit en moi à la faculté qui sent en moi, pour trouver une cause raisonnable et libre ; car, dans le sein, dans la sphère de ma raison, je me sens obligé, je me dis : ceci est mon devoir; ceci n'est pas mon devoir. Dès lors, sans s'inquiéter si, sans sortir du cercle du subjectif, il peut trouver autrement une cause libre, Kant, qui a montré que l'obligation ne pouvait exister qu'à la condition de la liberté dans la cause obligée, en conclut logiquement que je suis une cause libre, puisque je me sens obligé. Il passe donc par le raisonnement, dédaignant de le faire par l'observation, du fait que je me sens obligé à cet autre fait que je suis libre, c'est-à-dire que je suis une cause. Si je suis obligé, si je suis une cause, il s'ensuit bien, d'après la méthode de Kant, que ma loi à moi, c'est la loi pure de la raison, qui se manifestera, dans chaque cas particulier, par l'obligation d'une part, et par la possibilité d'être universalisée de l'autre. Il n'y a pas de doute, en morale, quand bien même rien n'existerait que moi, quand il n'y aurait ni Dieu, ni hommes d'aucune espèce, que je n'en serais pas moins, comme être raisonnable, et seul dans ce monde, obligé de suivre ma loi, c'est-à-dire de n'agir jamais que par un motif obligatoire d'une part, et susceptible d'être universalisé de l'autre.

Voilà la morale soustraite au scepticisme universel de la *Critique de la raison pure*.

Maintenant, ce point solide trouvé, Kant y trouve tout, c'est-à-dire qu'il refait Dieu, et, moyennant Dieu, tout le reste. C'est absolument le procédé de Descartes. Seulement, Descartes ne débute pas par la morale pour

arriver à construire le monde qu'il a mis en doute ; il le fait métaphysiquement.

Qu'est-ce que Kant reconstruit avec ce point solide mis à l'abri du scepticisme? Vous allez le voir. Il y a dans notre raison un concept dont je n'ai pas encore parlé, et dont Kant ne parle que quand il arrive au point où mon exposition est arrivée. Ce concept est le concept qu'il appelle le concept du souverain bien, ou ce concept avec lequel la raison comprend comme nécessairement unis l'un à l'autre, la vertu d'une part, le bonheur de l'autre, l'une comme principe, l'autre comme conséquence. C'est ce que nous appelons, dans notre langage, le jugement de mérite et de démérite. Ainsi, Kant trouve dans la raison pure un concept qui unit, dans un jugement synthétique, la vertu, ou l'accomplissement de la loi morale, au bonheur, c'est-à-dire à la jouissance de la félicité. Messieurs, ce concept est tout aussi absolu que tous les autres concepts de la raison pure, et il s'ensuit rigoureusement que, si par hasard il y a quelque part un être moral, un être placé dans la circonstance où sa liberté est obligée, cet être, placé dans les conditions de la vertu, s'il est vertueux, méritera le bonheur. Tout cela est vrai *a priori*, quand même il n'existerait aucun être. Or, messieurs, Kant a trouvé, sans sortir du subjectif, que nous étions un sujet placé précisément dans cette circonstance, c'est-à-dire placé entre notre loi propre que nous concevons, ou notre raison qui nous oblige, et d'autres influences étrangères à cette loi, qui nous sollicitent dans un sens contraire. En sorte que la vie, pour nous, est une lutte, dans laquelle nous pouvons abandonner notre loi ou y rester fidèles, c'est-à-dire n'être pas ou être vertueux. Précisément parce que la vie est

cela, la vie ne peut pas contenir la conciliation et l'accord du bonheur et de la vertu : conciliation, accord qui est pourtant proclamé par un principe nécessaire de notre raison. Et, en effet, toutes les fois que je sacrifie à la loi de la raison une impulsion opposée de ma sensibilité, c'est-à-dire ce que l'on appelle le plaisir ou l'intérêt, il se passe en moi un double phénomène. D'une part, j'éprouve une satisfaction ou un certain plaisir d'être resté fidèle à ma loi ; de l'autre, ma sensibilité est profondément blessée, parce que ses plus chers désirs ont été sacrifiés : de manière que je suis dans un état à la fois agréable et triste. J'éprouve un plaisir qui, étant mêlé de douleur, est triste et austère, et c'est ce plaisir que Kant considère comme le type du sublime. Il appelle cela le sentiment du sublime, et c'est celui que produit sur lui-même et sur les autres l'homme vertueux. Cet état, qui peut paraître sublime aux autres, ne peut nous donner qu'un plaisir triste et austère; cet état n'est pas le bonheur ; ce n'est pas ainsi que nous entendons le bonheur. De plus, il est parfaitement démontré par la constitution de ce monde qu'en supposant même que nous fissions tous nos efforts pour atteindre le bonheur, nous ne l'atteindrions pas, parce que, d'une part, il n'est pas dans ce monde, ou il n'y est qu'incomplet, et que, d'une autre part, en poursuivant ce bonheur aux dépens de la vertu, nous n'éprouverions pas la félicité qui suit la vertu et qui seule est le bonheur, lequel ne peut être obtenu que par la vertu même. De façon que, de quelque manière que nous nous y prenions, le bonheur n'est pas de ce monde. Cependant la vertu le mérite ; cependant il y a une union nécessaire entre la vertu et le bonheur. La vertu mérite le bonheur, c'est-

à-dire doit venir avant; mais il est juste et nécessaire que le bonheur lui soit accordé après. Or il faut que ce qui est nécessaire arrive, c'est-à-dire qu'il faut que cette union, que cette dépendance, du bonheur et de la vertu, soit réalisée. Elle ne l'est pas en cette vie, elle doit l'être dans une autre. Donc il y a une autre vie. Or, qui est-ce qui peut réaliser cette vie? celui qui peut changer la condition actuelle, nous transporter dans une autre, un être tout puissant, juste, moral, intelligent. Donc Dieu existe, non pas le Dieu métaphysique, mais le Dieu moral, et ce Dieu moral est tiré, non pas de la métaphysique, comme il l'est dans Descartes, mais de l'élément moral de la nature humaine. Tout ce qui importe à l'homme dans ce monde, tout ce qui importe à sa croyance, est rétabli d'une manière ferme, savoir : lui-même, la loi morale, ce qu'il doit faire dans cette vie, une autre vie, et Dieu. Il n'en faut pas davantage au cœur de l'homme, et le scepticisme peut bien planer sur le reste sans troubler pour cela la condition et le bonheur de la vie, j'entends le seul bonheur qu'on puisse avoir dans cette vie.

Voilà la reconstruction des choses qui importent, par la morale, à laquelle aboutit Kant; et c'est là ce qui complète son système et ce qui le conduit à la sphère religieuse. Vous voyez en même temps l'union de la sphère morale et de la sphère religieuse.

Voilà, messieurs, une véritable répétition de l'exposition que j'ai donnée déjà dans la dernière leçon. C'est une chose à laquelle je tenais, parce que la morale de Kant a une physionomie toute particulière, et que nous aurons plus tard l'occasion d'apprécier ce qu'il y a de judicieux, et en même temps ce qu'il peut y avoir de défectueux, dans cette doctrine. Je tenais beaucoup à

vous faire connaître d'une manière nette les points principaux de la morale de Kant. Vous sentez que tous les détails ont été sacrifiés, et que je prends uniquement les sommités.

Si vous voulez que je vous dise maintenant en deux mots mon opinion sur le système moral de Kant, la voici : C'est que, tout en admettant tout ce que Kant admet, il reste dans son système une question à résoudre, qui est précisément celle qui nous intéresse : c'est celle de savoir en quoi consiste le bien. Kant nous donne, il est vrai, un moyen de discerner ce qui est bien de ce qui est mal. Mais remarquez qu'en appliquant ce *criterium*, nous reconnaîtrons bien dans chaque cas particulier ce qui est bon et ce qui est mauvais, le motif légitime et le motif illégitime; mais il restera à s'élever à l'idée même du bien, c'est-à-dire à tirer, de toutes les choses particulières déclarées bonnes par le *criterium* de Kant, l'idée même du bien. Et ne croyez pas, messieurs, que, de ce que, dans une foule de circonstances particulières, ou même dans toutes les circonstances possibles, vous aurez tiré, de l'application du *criterium* de Kant, la connaissance de toutes les choses particulières bonnes, vous aurez, par cela seul, l'idée du bien. Non; et la preuve, c'est que chaque individu distingue à merveille le bien du mal dans des circonstances données; il n'y a pas un homme un peu développé, un peu éclairé, qui hésite beaucoup, dans les différentes circonstances de la vie, à distinguer ce qu'il doit faire de ce qu'il doit éviter. S'ensuit-il pour cela que ces hommes, qui distinguent si bien leurs devoirs dans les cas particuliers, sachent quelle est la fin définitive de l'homme, c'est-à-dire le bien absolu, et quel rapport il y a entre le bien absolu,

ou cette fin, et les différentes choses bonnes dans la pratique, et qui pourtant ne sont bonnes que par leur rapport avec le bien? Kant est admirable dans la description des faits intérieurs, des formes, comme il dit, de la détermination morale. Il aboutit à un *criterium* excellent pour déterminer dans les cas particuliers ce qui est bon et ce qui est mauvais, par conséquent ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas l'être. Mais il laisse incertaine, indécise, l'idée du bien, et c'est dans la détermination de l'idée du bien que gît au fond la solution du problème moral : car ce que nous devons faire, c'est ce qui est bien. Par conséquent, pour comprendre dans ses racines et dans ses sources le devoir, il faut avoir compris le bien : là est toujours le problème. Tant qu'on ne l'a pas résolu, on n'a pas résolu cette question, qui est la plus haute de toutes.

La morale de Kant n'est donc pas complète.

VINGT-HUITIÈME LEÇON.

VUES THÉORIQUES (1).

MESSIEURS,

Je suis parvenu à la partie la plus difficile des prolégomènes de ce cours. Jusqu'à présent j'ai exposé les idées des philosophes sur le problème moral, et j'ai soumis des idées à la critique des faits. Cette double tâche n'exigeait que de la patience et une pénétration ordinaire. En les étudiant avec attention, il est toujours possible de comprendre les systèmes des philosophes; avec un peu d'intelligence, de rectitude dans l'esprit, on peut toujours démontrer en quoi ces systèmes répugnent aux faits de la nature humaine et de l'histoire sociale. Je n'ai donc rien fait jusqu'ici qui présentât de bien graves difficultés. La tâche que j'ai maintenant à remplir est beaucoup moins aisée : ce n'est rien moins qu'un système sur le principe fondamental de la morale que je dois vous soumettre, un système tel, qu'il résiste aux épreuves auxquelles nous avons vu ceux des philosophes succomber. Il faut que ce système remplisse deux conditions; la première, de sortir avec évidence des faits moraux que je vous ai exposés; la seconde de fournir un principe si vrai, et une méthode si puissante, qu'en les appliquant à toutes les situations possibles dans les-

(1) Voir la note, au début de la 32e Leçon.

quelles l'homme peut se trouver, nos devoirs et nos droits dans chacune de ces situations en découlent avec évidence et naturellement. Si je me trompe dans la solution que je dois vous soumettre, il y paraîtra quand je serai obligé de tirer avec rigueur de cette solution les devoirs de l'homme envers lui-même, envers ses semblables, envers Dieu et les choses; mais, bien avant que nous la soumettions à cette épreuve, sa fausseté, si elle n'est pas juste, vous sera révélée, préparés, comme vous l'êtes, par la connaissance que je vous ai donnée des faits moraux de notre nature, et par la critique que nous avons fait subir, au nom de ces faits, aux systèmes des philosophes précédents. Aucun de ces systèmes ne nous a satisfaits, et maintenant il faut que je vous en présente un qui le fasse. Il y aurait plus que de la témérité à ne pas s'effrayer d'une telle entreprise, si les études mêmes qui nous en ont fait comprendre les difficultés ne nous avaient pas, en même temps, préparés à les surmonter. En effet, grâce à ces études, la question est parfaitement dégagée ; les faits qui doivent la résoudre ont été analysés; les écueils où ont échoué les philosophes sont signalés ; une foule de méprises où ils sont tombés, faute d'avoir fait certaines distinctions, sont désormais impossibles pour nous. Entrons donc avec courage en matière, messieurs ; seulement, n'oubliez pas que la question est très-complexe, et que je serai forcé d'en démêler les éléments l'un après l'autre; veuillez donc ne pas vous hâter de juger; attendez que ma pensée soit complète avant de prononcer : c'est là la seule espèce d'indulgence que j'aie le droit de réclamer, et que je vous demande.

Je vous l'ai dit, messieurs, le problème dont il s'agit de trouver la solution se pose toutes les fois que, dans

un cas particulier, nous avons à prendre une détermination morale. Chaque jugement moral que vous portez, chaque détermination morale que vous prenez, en implique la solution. En effet, vous ne prenez une détermination morale dans un cas particulier, qu'à la condition de juger, dans ce cas particulier, ce qui est bien et ce qui est mal ; mais vous ne pouvez démêler ce qui est bien de ce qui est mal, dans ce cas particulier, qu'à la condition de savoir ce que c'est que le bien et ce que c'est que le mal, et vous ne pouvez savoir ce que c'est que le bien, ce que c'est que le mal, sans avoir mis une idée sous le mot bien. Or cette idée est précisément ce que toutes les morales cherchent, et ce que nous cherchons nous-mêmes ; cette idée est justement la solution du problème moral. Chaque concept moral, pour me servir du langage de Kant, chaque jugement , chaque détermination morale particulière, pour me servir d'un langage plus vulgaire, contient donc le problème moral tout entier, et en implique la solution. Quiconque pourrait dire à quel titre, dans un cas particulier, il décide que telle conduite est bonne et telle autre mauvaise, pourrait dire en même temps ce que c'est que le bien, ce que c'est que le mal, c'est-à-dire aurait une opinion, un système, sur le problème qui nous occupe. D'où il suit qu'on peut considérer chaque jugement moral comme contenant tous les éléments de la morale ; c'est ce que je vais chercher à vous montrer, en analysant un de ces jugements.

Mon but, dans cette analyse, est de vous faire distinguer deux éléments distincts dans ces jugements : l'un qui est commun à tout jugement moral ; l'autre qui est spécial à chaque jugement : l'un qui est la forme, si vous voulez me permettre l'expression kantienne, de

tout jugement moral; l'autre qui en est la matière. Soit une circonstance dans laquelle vous sentiez que la résolution que vous allez prendre vous rendra vertueux ou coupables, dans laquelle, en d'autres termes, vous sentiez que la morale est intéressée. Peut-être, au fond, n'y en a-t-il aucune où elle ne le soit; mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il en est où elle paraît l'être beaucoup plus que dans d'autres. Choisissons donc une de ces circonstances où la conscience pose clairement le problème, et cherchons ce qui se passe dans votre esprit, lorsque vous vous occupez volontairement ou involontairement à le résoudre.

D'abord, il est évident que, si vous saviez ce qui est bien et ce qui est mal dans ce cas particulier, en faisant ce qui est bien, vous seriez vertueux; en faisant ce qui est mal, vous seriez coupables. Votre intelligence distingue donc très-nettement ce que j'ai appelé le bien et le mal moral, ou la conformité et la non-conformité de l'acte à la règle morale. Il lui est évident, pour peu qu'elle veuille réfléchir, que le bien moral présuppose l'idée de ce qui est bien en soi, et que l'un de ces biens n'est pas l'autre. Il lui est clair que le premier dépend de la volonté, tandis que le second n'en dépend pas. Ce qui est bien en soi est antérieur à l'acte, et, par conséquent, à la production du bien et du mal moral. Il survit à cet acte, c'est-à-dire à l'existence du bien et du mal moral. Il n'y aurait pas d'acte, que ce qui est bien en soi ne le serait pas moins. Toute intelligence trouve donc, dans toute délibération morale particulière, la distinction claire ou confuse de deux biens : le bien moral, qui, consistant dans la conformité de l'acte à ce qui est bien, n'existerait pas s'il n'y avait pas d'acte, et ne serait pas possible s'il n'y avait pas d'être intelligent

et libre; puis, le bien en soi, qui existe avant l'autre, qui existerait, n'y eût-il ni acte pour le réaliser, ni esprit intelligent et libre pour le comprendre, et sans la conception, et, par conséquent, sans l'existence duquel le bien moral serait impossible. De cette distinction résulte pour toute intelligence, dans toute délibération morale, la nécessité de déterminer, avant tout, ce qui est bien et ce qui est mal dans un cas particulier : ce qui ne peut se faire, à moins qu'on ne sache d'abord en quoi consiste le bien; car on ne peut évidemment déterminer ce qui est bien et ce qui est mal dans un cas particulier qu'à la condition de savoir ce que contient l'idée du bien. Toute détermination morale présuppose donc deux choses : 1° l'idée du bien ; 2° la recherche, par cette idée, de ce qui est bien dans le cas sur lequel on délibère. Ainsi, je suppose que vous délibériez sur la question de savoir ce que vous devez faire quand un dépôt vous a été confié : si vous devez le rendre, si vous pouvez le garder. Il est clair que, si vous ignorez en quoi consiste le bien, il vous sera impossible de savoir lequel des deux actes est conforme au bien, ou celui de rendre le dépôt, ou celui de le garder, et qu'ainsi vous ne pourrez prendre aucune détermination. Il faut, pour qu'elle soit possible, que vous ayez l'idée du bien, et qu'appliquant cette idée vous trouviez ce qui lui est conforme, ou de rendre le dépôt, ou de ne pas le rendre.

Il y a donc une recherche dialectique et casuistique dans toute délibération morale, et cette recherche a deux objets : d'abord de découvrir si l'idée du bien s'applique au cas particulier; puis, en supposant qu'elle s'y applique, comment elle le juge. Il y a de plus, dans toute délibération morale, une donnée antérieure à

cette délibération, et sans laquelle elle serait impossible, à savoir l'idée même du bien. C'est dans cette donnée, qui est indispensable, que la solution du problème se trouve nécessairement impliquée, dans tout jugement moral particulier.

Et maintenant, messieurs, que faut-il pour que l'idée du bien, de laquelle vous partirez pour déterminer ce qui est bien et ce qui est mal dans chaque cas particulier, vous satisfasse? Je l'ai déjà dit et je le répète: il faut qu'il y ait, entre l'idée confuse que le mot *bien* emporte dans votre esprit, et l'idée claire par laquelle vous l'expliquerez, une équation absolue; il faut qu'en traduisant le mot *bien* par cette idée claire, il en résulte une proposition si évidente, qu'elle ne laisse aucun doute dans votre esprit; il faut, en d'autres termes, que cette idée claire vous apparaisse comme celle-là même qui était déjà en vous à l'état confus, comme celle-là même que vous vouliez exprimer en prononçant le mot *bien*. C'est à ces conditions que vous pouvez accepter comme résolvant le problème moral une définition du bien. C'est à ces signes que vous reconnaîtrez dans votre définition la véritable solution de ce problème.

Quelle que puisse être votre détermination, messieurs, il y a une chose que vous savez d'avance, c'est que l'idée qu'elle vous donnera du bien sera en même temps celle de ce que vous êtes tenus, de ce que vous êtes obligés à faire moralement. Il y a pour vous, antérieurement à toute définition du bien, une équation absolue, claire ou confuse, entre le bien et ce qui doit être fait. En d'autres termes, l'idée du bien entraîne celle d'obligation. On peut ne pas savoir en quoi consiste le bien: on peut s'en être donné une définition ou inexacte ou fausse; mais ce qui est hors de doute,

c'est qu'à l'idée vraie du bien s'attache impérieusement l'obligation de l'accomplir.

Ainsi, messieurs, tout est clair dans le concept moral, sauf un point, l'idée même du bien; l'analyse de tout jugement moral particulier vous le montre avec évidence. Ce que vous savez toujours clairement, c'est que vous êtes obligés de conformer votre conduite à l'idée du bien; c'est que vous serez vertueux et méritants si vous le faites, coupables et déméritants si vous ne le faites pas. Ce que vous n'entrevoyez que confusément, c'est en quoi consiste le bien que vous êtes tenus à faire, et dont la réalisation dans votre conduite vous rend vertueux; et cependant, si confuse que soit cette vue, si erronée qu'elle puisse être, il est évident que vous l'avez, sans quoi vous ne jugeriez pas dans le cas particulier. Ce dont il s'agit uniquement dans la recherche morale, c'est donc de rendre claire cette vue confuse, de rectifier cette aperception qui peut être inexacte; là est tout le problème moral, et il sera résolu quand on aura trouvé une idée qui forme avec celle du bien, telle qu'elle existe vaguement en nous, une équation évidente pour notre esprit. Avant de chercher nous-même cette idée, rappelons encore une fois celles qu'ont proposées tour à tour les différents systèmes que nous avons examinés.

Le système instinctif définit le bien: ce que désire notre nature dans le moment présent. Ainsi, pour résoudre le problème, ce système dit à l'homme placé dans cette situation: Cherchez si votre nature le désire; si votre nature le désire, si quelqu'un de vos instincts vous y pousse, faites, car c'est le bien. Je demande si, pour une intelligence humaine, il y a équation entre l'idée du bien et l'impulsion de ma nature. Pouvez-vous

dire : Ce vers quoi ma nature me pousse est le bien ; ce que désire ma nature dans chaque cas particulier est le bien. Non, il n'y a pas d'évidence dans cette équation ; c'est pourquoi le système instinctif est faux.

Que dit le système égoïste ? Le système égoïste dit : Ce que désire notre nature dans chaque cas particulier n'est pas le bien ; car, si vous obéissez à tous ses désirs dans chaque cas particulier, vous vous rendrez très-malheureux, et ce n'est pas ce que désire votre nature. Ce qu'elle désire, c'est la plus grande satisfaction possible, et non pas la satisfaction successive, de tous ses désirs. Ainsi, dit le système égoïste, n'obéissez pas à l'impulsion, mais cherchez ce que désire au total votre nature, et faites-le dans chaque cas particulier.

Or vous voyez qu'il n'y a d'autre différence entre le système instinctif et le système égoïste que celle de l'instinct et du calcul. L'équation par laquelle le système égoïste résout le problème moral est la même que celle par laquelle le résout le système instinctif ; le système égoïste pose l'équation du bien et de ce que désire notre nature, en définitive. Or il n'y a pas plus d'évidence dans l'une de ces équations que dans l'autre, précisément parce qu'elles sont les mêmes. Donc le système égoïste ne résout pas le problème.

Comment le résolvent les systèmes que j'ai assimilés à celui de l'école écossaise, c'est-à-dire à la première classe des systèmes rationnels ? de la manière suivante.

Ces systèmes prétendent que, dans chaque cas particulier, nous percevons dans l'action à faire une certaine qualité, qui est la bonté morale, ou la qualité contraire, qui est la méchanceté morale ; que, dans le premier cas, nous devons faire l'action ; que, dans le

deuxième, nous devons l'éviter; mais que cette qualité représentée par le mot *bien* est si simple, si indécomposable, si primitive, qu'il est impossible d'en traduire l'idée par une idée plus simple. En sorte qu'à la question que se pose tout homme sur ce qu'il doit faire dans chaque cas particulier, ces systèmes répondent: c'est le bien, c'est-à-dire qu'ils ne consentent pas à éclaircir l'idée du bien, qu'ils soutiennent même qu'elle ne peut être éclaircie.

Il s'ensuit que, quand on prend une détermination dans un cas donné, on ne peut pas la justifier, on ne peut rien dire pour la justifier. En effet, les seules raisons qu'on puisse donner d'avoir agi d'une certaine façon dans un cas particulier, c'est de montrer: 1° ce que c'est que le bien; 2° comment il y avait bien dans ce cas particulier. Or l'école écossaise et tous les systèmes qui se rallient à cette école, prétendent que l'idée de bien est une idée simple, indécomposable; à ceux qui vous demandent de justifier la détermination que vous avez prise, il n'y a qu'une chose à répondre: je l'ai prise parce que cela m'a paru bien. Mais n'est-il pas évident que, quand nous avons agi d'une certaine manière, nous avons mille moyens de justifier la résolution que nous avons prise? N'est-il pas vrai aussi que quelquefois nous délibérons pour savoir où est le bien, où est le mal? Comment délibérerions-nous, si le bien était une qualité aussi visible? Ce système est insoutenable, quoiqu'on ne puisse rien dire contre l'équation qu'il pose: le bien, c'est le bien.

Comment Kant résout-il la question?

Il ne la résout pas directement. Kant a établi et a enseigné des signes au moyen desquels vous reconnaîtrez l'existence du bien dans chaque cas particulier.

Voyez si ce que vous voulez faire vous semble obligatoire, non-seulement pour vous, mais pour tous les êtres intelligents possibles. Assurément, messieurs, c'est un bon moyen; mais c'est un moyen aveugle, et cela ne résout pas la question. Ce n'est pas ainsi que nous devons nous conduire dans le cas où il s'agit de déterminer ce que nous devons faire et ce que nous ne devons pas faire. Il est évident que, si les choses se passaient comme Kant l'affirme, lorsque nous aurions à justifier une certaine détermination que nous aurions prise, il ne suffirait pas de dire : Je l'ai prise parce que je me suis cru obligé de la prendre, parce que j'ai senti que c'était mon devoir. Comme il y a équation entre le bien et ce qui doit être fait, traduire l'idée du bien par l'idée de ce qui doit être fait, c'est traduire l'idée du bien par l'idée du bien; c'est ne rien éclaircir, c'est laisser l'intelligence dans l'obscurité dans laquelle elle était, et de laquelle le but d'un système moral est de la faire sortir. De manière que le moyen indiqué par Kant, bon comme moyen casuistique et pratique, ne résout pas le problème.

Comment résolvent le problème les autres systèmes qui consentent à expliquer l'idée du bien? Ils le résolvent, les uns par l'idée de vérité, les autres par l'idée d'ordre, les autres par l'idée de ce qui est conforme à notre nature, et ainsi de suite. Aucune de ces solutions ne nous a paru ni tout à fait vraie, ni tout à fait fausse; c'est-à-dire que, si aucune ne nous a paru manquer d'évidence, aucune cependant ne nous a semblé atteindre ce degré de clarté qu'exige la conscience. En d'autres termes, il y a réclamation de la conscience contre tous ces systèmes. Au reste, vous devez vous rappeler que je n'ai pas examiné avec détail ces systèmes. Ce qu'ils

ont de vrai et de faux vous apparaîtra, lorsque je vous aurai donné ma solution, que je regarde comme vraie.

Voilà les résultats rapides que nous avons obtenus par l'examen des différents systèmes. Vous voyez qu'un homme placé dans la situation morale, c'est-à-dire obligé de déterminer dans un cas particulier ce qu'il doit faire, c'est-à-dire ce qui est bien et ce qui est mal dans ce cas, par conséquent d'avoir l'idée du bien, clairement ou confusément, ne trouve rien dans ces différentes solutions qui réponde à ce que chacun de nous sent qu'il met sous l'idée du bien, à ce que chacun de nous sent être caché sous cette idée.

Maintenant, messieurs, avant de vous dire, ou plutôt de vous redire, quelle est l'idée qui est cachée sous le mot *bien* et forme avec elle une équation absolue, permettez-moi de vous faire démêler dans tout jugement moral deux éléments distincts, que j'appellerai, si vous le voulez bien, la forme et la matière du jugement. Je crains moins de me servir de ces expressions depuis qu'en vous exposant la doctrine de Kant, je vous en ai fait comprendre le sens.

Chaque cas particulier dans lequel nous pouvons être appelés à démêler ce qui est bien et ce qui est mal, et, par conséquent, ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter, porte avec lui des circonstances particulières aussi; sans quoi il n'y aurait pas diversité dans la situation morale dans laquelle nous cherchons ce que nous devons faire. Il est donc bien évident que les différents cas dans lesquels nous portons le jugement moral, fournissent à ce jugement des éléments qui ne sont pas les mêmes, des éléments qui varient d'un cas à un autre. Ainsi, dans le cas d'un dépôt qui m'a été confié,

ce qu'il y a de particulier, c'est le fait même que j'ai reçu un dépôt, et toutes les circonstances diverses qui peuvent entourer ce fait et lui donner une physionomie particulière. Quand je délibère sur ce cas, je ne délibère pas sur celui de savoir si je dois secourir un malheureux, ni sur aucun autre de ceux que les délibérations morales peuvent présenter. Or ce qui varie ainsi d'un cas à un autre est spécial à chacun, et c'est ce que j'appelle la matière du jugement. Mais, indépendamment de cet élément mobile et particulier, tout jugement moral en renferme un autre commun à tous, et qui ne varie pas de l'un à l'autre; cet élément, que j'appelle la *forme* du jugement, c'est l'élément *a priori*, celui que ne fournit pas l'expérience, mais que donne la raison, en un mot l'idée même du bien. Il y a donc dans tout jugement moral deux données : 1° l'idée du bien, ou la forme; 2° le cas particulier qu'il s'agit d'apprécier, ou la matière. Le jugement moral résulte du rapprochement de ces deux éléments. L'élément empirique ou la matière étant donné, l'élément rationnel ou la forme s'y applique, et détermine, dans le cas particulier, ce qui est bien, ce qui est mal. Puis, le jugement porté, je m'y conforme ou je ne m'y conforme pas : ce qui me rend vertueux ou coupable; ce qui produit le bien ou le mal moral, tout à fait distinct du bien en soi que j'ai d'abord aperçu et déterminé. Vous voyez donc qu'il y a dans tout jugement moral un élément *a priori*, qui est l'idée même du bien, plus un élément empirique, qui est le cas particulier auquel s'applique l'idée du bien, et pour lequel je détermine ce qui est bien et ce qui est mal. Vous voyez, de plus, que l'élément *a priori*, ou la forme du bien, est invariable, le même pour tous les cas, et que l'élément empirique, ou la matière du bien, varie

d'un cas à un autre. Eh bien! messieurs, il suffit d'un seul cas pour que notre raison conçoive la forme du bien, c'est-à-dire ce que représente en soi l'idée du bien. Mais c'est une recherche longue, une recherche immense, que de déterminer, dans toutes les situations dans lesquelles l'homme peut se trouver, en quoi consiste le bien. Je pose cette grande distinction, parce qu'elle explique ce fait où échouent la plupart des systèmes moraux : que tous les hommes ont l'idée du bien et se sentent obligés à y conformer leur conduite, et que pourtant ils diffèrent infiniment dans les jugements qu'ils portent sur ce qui est bien ; ce qui fait que les peuples les plus sauvages pensent comme nous qu'il y a du bien et du mal, qu'ils ont des devoirs et des droits ; et que cependant, sur la question de savoir en quoi consistent ce bien, ce mal, ces devoirs, ces droits, dans les cas particuliers, ils se trompent, et commettent des erreurs auxquelles échappe un état de civilisation moins imparfait, et qu'un état de civilisation très-avancé redresse presque entièrement.

Non-seulement la distinction de la forme et de la matière du bien explique ce fait de la perfectibilité progressive de la morale en même temps que son immutabilité, et sa diversité en même temps que son universalité ; mais elle en explique encore un autre très-grave, et qui se reproduit tous les jours, la différence qui existe entre la moralité de l'agent et la rectitude de l'acte.

En effet, messieurs, à quoi s'attache l'obligation morale? A l'idée même du bien. Dès que j'ai l'idée du bien, je sens que je suis tenu à le faire ; mais, dans des cas particuliers, je puis me tromper, et prendre pour bien ce qui est mal ; il peut donc se faire, et il arrive souvent,

que je me sente obligé à un acte mauvais en soi; si j'agis dans ce cas, mon intention est bonne, et mon action ne l'est pas. L'innocence de l'agent se sépare alors de la rectitude de l'action; mon intention a été bonne et je suis absous; mais l'action n'en reste pas moins mauvaise. D'où vient cette inconséquence apparente? uniquement de ce que c'est une chose de concevoir l'idée du bien et l'obligation qui s'y attache, et une autre de déterminer dans chaque cas particulier ce qui est bien.

C'est dans la solution de cette dernière question : en quoi consiste le bien dans les différents cas particuliers? que résident la variabilité et la perfectibilité progressive de la morale. C'est dans l'idée du bien, et dans l'idée d'obligation qui y est attachée, que résident son immutabilité et son universalité. La forme du bien est dans toute intelligence humaine, et, en ce sens, le sauvage est aussi moral que nous, le pâtre aussi moral que le philosophe. Claire ou confuse, l'idée du bien est tout entière en eux, avec l'obligation qui s'y attache. C'est dans l'application de la forme du bien à un cas particulier que les uns jugent mieux que les autres, et de là des conduites d'une rectitude morale plus ou moins parfaite: mais la vertu n'est point sujette à ces inégalités, et, qu'il se trompe ou non, l'agent qui fait ce qui lui paraît bien reste vertueux au même degré.

Maintenant, vous le savez déjà, l'idée par laquelle je traduis l'idée du bien, c'est celle de fin. Je dis qu'il est évident pour tout homme, d'abord qu'il a une fin, ensuite que cette fin est son bien, que cette fin est précisément ce qui est caché pour lui sous le mot de *son véritable bien*. Je vous le demande, messieurs, est-il ou n'est-il pas vrai, sentez-vous qu'il y ait ou non équation

absolue entre ces deux choses : la fin d'un être et son véritable bien? N'est-ce pas une chose évidente que tout être a une fin? Quelle est cette fin? c'est son bien, son véritable bien ; c'est là en quoi consiste, pour tout être intelligent et libre, son véritable bien, et, par conséquent, son devoir. Quiconque va de toute sa force à la fin pour laquelle il a été créé, fait ce qu'il doit faire.

L'objection que l'on a faite à cette solution, c'est qu'elle est trop évidente, que, par conséquent, elle n'apprend rien.

Elle est trop évidente, j'en suis charmé ; elle n'apprend rien, je le nie. Elle apprend tellement, qu'elle donne la méthode pour déterminer dans chaque cas particulier ce en quoi consiste le bien, et pour le déterminer *a priori* dans tous les cas possibles ; ce que ne fait aucun des systèmes qui ont, jusqu'à présent, essayé de traduire l'idée du bien. Je dis que les propositions suivantes : j'ai une fin, et cette fin est mon bien ; tout être a une fin, et pour tout être l'accomplissement de sa fin est son véritable bien ; le tout a une fin, et cette fin est le bien absolu ; je dis que, pour tout être raisonnable, pour toute raison, ces propositions suffiront. Si elles sont évidentes, il s'ensuit que l'obligation s'attache à la traduction qu'elles donnent au mot bien ; que ce que je dois faire, c'est d'aller à ma fin ; que ce que doit faire tout être intelligent et libre, c'est d'y aller ; qu'en y allant, non-seulement cet être intelligent et libre, et moi, nous ferons ce que nous devons, nous irons à notre bien, mais encore nous contribuerons à la réalisation du bien absolu, qui nous apparaît comme composé de l'accomplissement de toutes les fins particulières de tous les êtres qui composent la création.

Voilà, messieurs, ma solution du problème moral. Je dis que, non-seulement cette solution est évidente, mais qu'il en résulte une méthode pour déterminer, pour tous les êtres qui nous sont connus, en quoi consiste le bien, et, par conséquent, ce que nous devons faire, et, par conséquent, la règle de notre conduite dans tous les cas possibles.

Messieurs, un fait bien évident, c'est que tous les êtres n'ont pas la même destination. En effet, personne ne peut être assez insensé pour soutenir que l'abeille ait la même destination que le lion, et le lion la même destination que l'homme, et l'homme la même destination que l'arbre, et l'arbre la même destination que le minéral. Et pourquoi, messieurs, la raison humaine se révolte-t-elle à l'idée que chaque être ait une destination égale à celle de tout autre? C'est qu'il est évident pour tout homme que chaque être a été organisé d'une manière particulière, et que cette organisation résulte de la fin qui lui a été posée. En d'autres termes, il y a une vérité tout aussi absolue que celle que je vous ai énoncée tout à l'heure : c'est que chaque être a reçu une nature appropriée à sa destination, et que c'est en vertu de cette nature qu'il va à sa destination.

De cette vérité *a priori* et évidente résulte cette méthode dont je vous parlais pour déterminer, pour tout être que nous pouvons connaître, en quoi consiste son véritable bien. Et, en effet, s'il est vrai que chaque être ait reçu sa destination ou sa fin de sa nature, il s'ensuit qu'on peut lire la fin de chaque être dans sa nature. Et non-seulement on peut la lire dans sa nature, mais, comme sa nature lui est imposée, et qu'il ne peut agir que conformément à sa nature, on peut lire la destination de chaque être, non-seulement dans sa nature,

mais encore dans son développement ou dans sa vie. L'abeille, obligée par sa constitution d'aller à sa fin, y va. De sorte que la révélation de sa fin se trouve tout autant dans ce qu'elle fait que dans sa nature même, en vertu de laquelle elle le fait. La destination de l'homme se révèle tout autant dans le spectacle de la vie humaine, tout libre qu'est l'homme, que dans celui de sa nature. De là, deux moyens nets, clairs, démonstratifs, de déterminer pour un être donné sa destination, sa fin, son véritable bien, et, s'il est libre et intelligent, ce qu'il doit faire : 1° l'étude de sa nature ; 2° l'étude de ses développements, de sa vie. De ces deux moyens, l'un est plus sûr que l'autre, quand il s'agit des êtres libres ; voici pourquoi : nous ne voyons que les actes extérieurs d'un être ; nous supposons les ressorts, les motifs, en vertu desquels il les fait ; or tout le monde sait qu'un même acte peut être fait par plusieurs motifs différents. La Rochefoucauld a montré qu'une foule d'actions qui portent le caractère de la vertu peuvent avoir été faites par des mobiles égoïstes ; de sorte que, quand on ne voit que les pures actions, on ne sait pas en vertu de quoi elles ont été faites ; et la qualité d'une action, quand il s'agit du problème de la fin d'un être, est tout entière dans le mobile qui l'a déterminée. Il y a plus : les actions sont multiples, diverses ; les motifs qui les déterminent sont simples et peu nombreux. Pour s'élever des actions aux motifs, la recherche est immense, périlleuse, semée d'erreurs ; tandis que, en attaquant directement la recherche du motif, c'est-à-dire l'examen de la nature de l'être, on arrive immédiatement à quelque chose de simple, à quoi on ne pourrait arriver que par un long détour et avec de nombreuses chances d'erreur par l'autre

méthode. Il y a plus, enfin, c'est que nous sommes libres, et que souvent nous poursuivons des buts qui ne sont pas notre vrai but. Je sais que, dans l'étendue d'une vie, surtout dans le développement d'une société, où une foule d'individus agissent simultanément, le mal occupe une moins grande place qu'on ne le pense; qu'en définitive, les hommes, quoique libres, vont au bien, parce que c'est leur destinée, et qu'il importe à l'ordre universel qu'il en soit ainsi. Mais ceux qui se borneraient à étudier le spectacle de ce que font les humains y rencontreraient une source d'erreurs; aussi, la méthode qui cherche la solution de la question dans l'étude de l'homme est plus vraie que la méthode qui part du spectacle de la société humaine ou du spectacle du développement individuel et extérieur. On peut combiner ces deux méthodes; il ne faut se fier complétement qu'à la première.

Vous avez donc, messieurs, par l'idée qui est mise sous celle du bien, une méthode certaine pour arriver à déterminer quelle est la fin de l'homme, tandis que, si vous ne traduisez pas l'idée du bien, comme vous ne savez pas clairement à quoi elle répond, aucune méthode ne vous est donnée pour déterminer ce bien, sinon une méthode *a posteriori*, comme celle de Kant, qui ne vous donne pas l'idée du bien, qui vous laisse cette idée inconnue. Dans mon système, il existe une méthode pour déterminer le bien. C'est cette méthode, appliquée volontairement ou involontairement depuis qu'il y a des hommes, qui fait qu'il y a une morale.

Messieurs, cette recherche de votre fin, par la méthode que je viens de vous dire, s'opère dans l'esprit de chacun de vous, à toute heure, involontairement et malgré vous. C'est en vous faisant cette question, sous

une forme ou sous une autre : convient-il qu'un être fait comme je le suis, doué des facultés, des sentiments, des instincts dont je suis doué, fasse telle chose dans une circonstance donnée? c'est, dis-je, en vous faisant une telle question que vous vous déterminez et qu'en même temps vous réglez votre conduite. Tout cela se fait en vous sans dessein prémédité. Mais il n'y a pas une seule conscience qui ne contienne cet élément; sans quoi, il n'y aurait pas de solution possible. Il est vrai que, dans beaucoup de cas, nous nous réglons sur ce qui est reçu; mais les choses reçues ont été données et produites par ce procédé, et, ensuite, elles ont été consacrées par l'assentiment unanime des sociétés civilisées; elles sont passées en maximes de bon sens, et ces maximes n'ont plus besoin d'être rapprochées de la méthode qui les a données pour convaincre les personnes qui les pratiquent. Il y a dans toutes les consciences un grand nombre de ces idées reçues de ce qu'il faut faire pour les cas journaliers; mais, vienne un cas où ces maximes ne soient pas données, vous êtes obligés d'appliquer la méthode que je viens de vous dire. Dès que, dans un esprit, la conception que nous sommes ici-bas pour quelque chose, pour une certaine fin, est amenée, soit qu'elle s'y formule d'une manière précise, soit qu'elle y arrive à l'état vague, ce jour-là commence pour cet être l'idée du bien et l'idée du devoir. Jusqu'alors, messieurs, il avait obéi aux impulsions de sa nature. Plus tard, la raison, s'apercevant de toutes les erreurs commises par la conduite instinctive pour atteindre notre bonheur, avait conclu qu'il fallait calculer cette satisfaction de nos désirs et de nos penchants. Mais, dans cette proposition, qu'il faut faire ce qui est le plus propre à sa-

tisfaire notre nature, elle n'avait pas trouvé quelque chose qui lui parût la lumière, la règle de la loi obligatoire. C'est alors que, sourdement ou tout autrement, elle conçoit une nouvelle idée, l'idée que nous ne sommes pas ici pour rien, que nous avons une fin, qu'étant libres et intelligents, nous sommes chargés de nous conduire. Le jour où cette idée apparait sous une forme ou sous une autre, nous nous sentons une obligation, et la forme du bien est donnée, car il est dit que le bien est ce pour quoi nous avons été mis ici-bas. Reste à déterminer la matière du bien, c'est-à-dire à rechercher en quoi consiste notre fin, comment nous devons nous y prendre pour l'accomplir dans toutes les grandes situations où se trouve l'homme, et à voir, dans chaque cas particulier, comment il faut nous conduire. Vous voyez que la forme du bien apparaît avant la matière du bien; vous voyez que nous commençons à savoir ce que renferme l'idée du bien avant de savoir, pour les cas particuliers et pour les situations diverses de la vie, comment il faut faire pour l'accomplir; et c'est ce qui fait que cette forme de l'idée du bien, ou cette conception que nous avons une fin, et que c'est là notre véritable bien, et que c'est là ce que nous devons faire, naissant dans tous les esprits, se trouve partout, chez tous les hommes, quel que soit le degré de développement de l'individu; tandis que, sur la question de savoir pour tous les cas particuliers, comment il faut faire pour atteindre le véritable bien, il y a variété, diversité, un progrès proportionné au progrès même de la civilisation, c'est-à-dire au développement de l'intelligence humaine. C'est une recherche pénible, délicate, que de démêler, dans chaque cas particulier, ce qu'il faut faire pour aller à son bien, quel est le parti le plus conforme

à la fin de l'homme. Il est encore plus difficile de déterminer d'avance, abstraction faite du bien particulier, quelles sont, pour toutes les situations humaines, les lois générales du bien, ou, en d'autres termes, de l'accomplissement de notre fin, de notre ordre. C'est précisément là l'objet de ce cours : ce que j'ai fait, c'est de fixer l'idée de la forme du bien ; ce que je ferai bientôt en faisant la morale personnelle, le droit réel, le droit naturel proprement dit, la religion naturelle, ce sera de déterminer la matière du bien. Mais, longtemps avant que la matière du bien soit connue, par cela seul que l'idée du bien est connue, l'idée d'obligation s'y attache.

Je me trompe ou je ne me trompe pas ; mais, pourvu que mon intention soit bonne, je suis un être moral, je suis vertueux. Vous voyez qu'il y a dans l'idée du bien une forme et une matière ; vous voyez que la forme est donnée à tous les hommes, obscurément, confusément, peu importe ; qu'elle emporte obligation, qu'elle est antérieure à la matière, que c'est par elle, en son nom, qu'on peut déterminer la matière du bien. Par conséquent, vous ne pourriez pas déterminer la matière du bien sans avoir l'idée de sa forme. Ainsi, non-seulement la forme précède la matière, mais la matière présuppose la forme. Ainsi, l'élément *a priori* est antérieur à l'élément empirique, et cet élément *a priori* est le même pour tous les cas.

Maintenant que je vous ai exposé ces idées générales, je n'ai plus qu'à les développer ; et d'abord, je voudrais vous montrer deux choses : la première, l'ordre dans lequel les différentes conceptions, dont se compose la forme de l'idée du bien tout entière, se succèdent et apparaissent dans l'esprit humain, l'ordre psychologique : ensuite je construirai logiquement ces différentes con-

ceptions, de manière à les organiser en système. Il y a cette différence entre ces deux ordres, l'ordre psychologique et l'ordre logique, que, dans l'ordre psychologique, on commence par le particulier; en effet, c'est par le particulier que tout commence dans l'esprit; puis on avance du particulier à l'universel par des degrés successifs; tandis que, dans l'ordre logique, on part de ce qui n'est supposé par rien, et que tout suppose. L'ordre logique est le contraire de l'ordre psychologique. Ainsi, je vais vous donner une description de la manière dont la révélation morale s'accomplit, si je puis parler ainsi, dans l'âme de tout homme; et puis, toutes les conceptions qui composent la révélation morale ayant été mises en lumière avec l'histoire de leur apparition, je mettrai devant ce qui était derrière, et derrière ce qui était devant, c'est-à-dire que j'organiserai ces conceptions de manière que celles qui sont universelles soient placées en tête, et que nous descendions, par une dégradation insensible, de ce qui est universel à ce qui l'est moins, jusqu'à la matière des conceptions morales, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il y a de plus particulier. Aujourd'hui je n'ose pas m'engager dans cette exposition, parce qu'il est trop tard. J'aime mieux vous développer un point de vue qui se rattache à tout ce que je viens de vous dire, et qui mérite de vous être présenté. Je ne veux pas mutiler cette histoire psychologique du développement de la révélation morale; j'aime mieux la réserver pour une autre leçon, où j'aurai tout le temps de vous décrire ce tableau.

La conception que j'ai une fin n'est pas la seule qui s'élève en moi lorsque les idées morales s'introduisent dans mon esprit. Celle-là en attire d'autres, qui sont

métaphysiques, et auxquelles elle est étroitement enchaînée. Ainsi, non-seulement je conçois que j'ai une fin et que cette fin est mon bien ; mais je conçois, comme je le disais tout à l'heure, que tout être en a une, et que la création tout entière a la sienne. Je conçois enfin que, la création étant composée de tous les êtres particuliers, il n'y a pas un être de la fin duquel l'accomplissement n'importe et ne concoure à la fin totale et définitive de la création. De manière que cette conception ne reste pas une loi particulière de l'individu humain ; elle s'universalise et devient la loi de tout être : ce qui nous montre parfaitement que cette conception n'est pas une donnée de l'expérience, mais une donnée *a priori* de la raison, qui naît subitement dans notre esprit à propos d'une occasion particulière, et qui, à peine née, s'universalise et s'applique à tout. Telle est la grande œuvre, la portée, le caractère de cette conception ; elle est tout aussi universelle, tout aussi absolue, tout aussi *a priori* que le principe de causalité ou tout autre principe *a priori* de métaphysique.

Messieurs, de cette conception que tout être a une fin, résulte que la méthode par laquelle la fin de l'être humain peut être déterminée s'applique à la détermination de la fin de tout être, et non-seulement à la détermination de la fin de tout être, mais à la détermination de la fin même de la création. Et, comme fin et bien c'est la même chose, il s'ensuit que cette méthode ne s'applique pas seulement à la détermination du bien de l'individu humain, mais à la détermination du bien de tout être, et à la détermination du bien absolu, qui n'est autre que la fin totale de la création tout entière.

Comme, messieurs, il est impossible que la détermination de la fin d'un être ou de la fin de tous les êtres s'opère pour l'intelligence humaine par un autre moyen que par celui indiqué par cette méthode, vous voyez tout de suite la limite qui en résulte pour la connaissance humaine quant au bien des autres êtres et quant au bien en soi.

En effet, messieurs, la condition sans laquelle la fin d'un être ne peut pas être déterminée, ni par conséquent son bien, étant que je connaisse la nature de ce être, ou que j'aie devant les yeux le spectacle de son développement, il s'ensuit que les êtres dont je ne pénètre pas la nature ou les lois de développement m'échappent, et que leur bien ne peut pas être conçu par moi; il s'ensuit que tout être dont je ne puis pénétrer qu'imparfaitement la nature, dont le développement ou la vie ne me sont connus qu'imparfaitement, m'échappe aussi, et que je ne puis déterminer en quoi consiste sa fin, et par conséquent son bien, que d'une manière imparfaite; il résulte enfin de là d'une manière claire que j'ai l'idée du bien absolu, et que j'en sais la forme ; mais, ce bien, en quoi consiste-t-il? je l'ignore complétement, je l'ignorerai toujours dans les limites de cette vie. Ainsi, messieurs, je sais que l'univers a une fin; je sais que cette fin, c'est la pensée de Dieu; que, Dieu étant nécessaire, existant par lui-même, il n'y a rien d'arbitraire dans cette fin; je sais que cette fin, étant le bien absolu, est sacrée; je me prosterne devant cette fin, mais j'ignore en quoi elle consiste; j'en sais la forme, je n'en sais pas la matière, et je ne puis la deviner.

Et en effet, messieurs, est-il besoin d'une démonstration pour une pareille assertion? N'est-il pas évi-

dent que la création est comprise dans l'espace infini? N'est-il pas évident que l'échantillon que j'en aperçois ne peut pas me permettre de conclure à la totalité? N'est-il pas évident, de plus, que la création, telle qu'elle existe actuellement dans le sein de l'espace infini, peut n'être qu'une des mille créations qui se sont succédé ou qui se succéderont dans le sein infini de la durée? Et quand bien même je pourrais aboutir à déterminer en quoi consiste la fin de l'univers présent, il ne s'ensuivrait pas que ce fût la fin de la pensée de Dieu; car la création présente peut n'être qu'un anneau dans la chaîne d'une infinité de créations, conduisant à un but infini qui ne sera jamais connu. Donc quiconque voudrait essayer d'avoir un système, d'exposer une idée sur la fin de la création, c'est-à-dire sur le bien en soi, serait parfaitement absurde et parfaitement ridicule. Personne ne le sait, personne ne peut le savoir. Je sais que cette création, si vaste qu'elle soit dans l'espace, si infinie qu'elle puisse être dans la durée, je sais (et je le sais d'une manière certaine, absolue) que cette création n'est pas une fantaisie, un hasard, mais a une fin. Je sais que cette fin est le bien absolu. Je sais que la fin de tout être créé n'est qu'un élément de cette fin. Je sais par conséquent, et que cette fin absolue, et que tous ses éléments, sont sacrés pour moi; mais voilà tout; là, je m'arrête. Quand il faut agir, comme j'ignore cette fin, je ne puis agir qu'en vertu des éléments de cette fin qui me sont connus et déterminés; si je connaissais cette fin, et tous les éléments, tous les biens particuliers qui la composent, je pourrais agir en vue de tout cela; je ne puis donc agir qu'en vue de ceux que je connais. Lesquels connais-je? Je connais la fin particulière des êtres que je puis dé-

terminer dans leur nature. Je connais ma nature. Non-seulement je connais ma nature ou je puis la connaître, mais je connais le spectacle que présente le développement de la vie humaine dans les hommes qui m'entourent, dans les sociétés au milieu desquelles je vis, et dans celles dont l'histoire me raconte le développement. J'ai donc tous les moyens possibles pour déterminer quelle est la fin de l'homme. Si je détermine quelle est la fin de l'homme, je détermine, par conséquent, quelle est la fin de chacun des individus dont se compose la société. Ici je n'ai pas seulement la forme de l'idée du bien, mais j'en ai encore la matière, ou je puis l'avoir ; par conséquent, voilà un élément du bien absolu que je connais. Celui-là, je dois le prendre en considération quand j'agis; je dois le respecter, concourir à son accomplissement; car je sais comment m'y prendre, car je le connais. En est-il de même pour les autres êtres qui remplissent la création? Il n'en est pas tout à fait ainsi. En effet, n'étant pas dans la conscience de ces êtres, je ne puis connaître leur fin qu'imparfaitement; ainsi, la fin pour laquelle ces êtres sont dans la création, l'intention de Dieu en les y plaçant, le rôle qu'ils y jouent, tout cela ne m'est que très-imparfaitement connu. Ici donc le devoir ne s'applique que d'une manière imparfaite dans ma conscience. Et quand il s'agit d'êtres dont la nature m'échappe tout à fait, là cesse le devoir.

Une autre considération, sur laquelle je reviendrai, et qu'il est bon d'émettre, est celle-ci:

Je suis un être libre et intelligent ; par conséquent, si j'ai une fin, je puis la comprendre ; l'ayant comprise, je puis l'accomplir ou ne pas l'accomplir; donc je suis responsable de son accomplissement. Pourquoi? parce

que je suis intelligent et libre. Donc mes semblables, intelligents et libres comme moi, sont responsables de leur destinée; donc leur destinée m'est sacrée, non-seulement parce que je la connais comme la mienne, mais parce qu'il y aurait injustice à les empêcher d'accomplir leur destinée. De là l'origine de l'idée de droit: elle n'est pas ailleurs. Quand il s'agit des plantes, des minéraux, sans doute ces êtres sont là pour quelque chose; mais je ne sais pas pourquoi ils y sont; d'un autre côté, ils ne sont pas libres et intelligents, ils ne sont pas chargés de leur destinée; par conséquent, il n'y a pas d'injustice à la violer. Tout est là; et, s'il fallait, s'il importait à l'œuvre de Dieu que la destinée de ces êtres s'aceomplît, il saurait, ou il aurait bien su, les défendre et les mettre à l'abri de l'atteinte des hommes. C'est là l'idée fondamentale qui règle nos devoirs à l'égard des autres êtres.

Je vous jette cette idée, pour vous montrer combien la méthode que je viens d'enseigner pour expliquer l'idée du bien est féconde : elle donne le principe de toutes les parties du droit, de toutes les parties de la morale; et quelles belles déductions nous pouvons espérer en tirer, si nous l'appliquons convenablement.

VINGT-NEUVIÈME LEÇON.

VUES THÉORIQUES.

MESSIEURS,

J'ai commencé dans la leçon précédente à vous exposer les idées qui me semblent contenir la véritable solution du problème moral. Après avoir posé ce problème sous sa forme la plus simple, et vous avoir rappelé l'insuffisance des nombreuses solutions qu'on lui avait données, je vous ai soumis la mienne, et j'ai fait voir qu'il en sortait une méthode pour déterminer les devoirs de l'homme dans tous les cas et dans toutes les situations possibles.

Je vais, messieurs, reprendre ces idées avec plus de détail dans cette leçon; je vous les exposerai d'abord dans leur enchaînement logique ou synthétique; je chercherai ensuite à vous tracer l'histoire psychologique de leur apparition dans l'intelligence humaine.

Le problème moral trouve sa solution dans un certain nombre de vérités évidentes par elles-mêmes, conçues *a priori* par la raison, et dont la conséquence immédiate est une définition nette du bien, laquelle nous donne une méthode précise pour déterminer en quoi il consiste pour tout être possible. Quelles sont ces vérités, messieurs, et comment produisent-elles la

double conséquence que je viens d'indiquer? Voilà ce que je vais m'efforçer de vous dire en peu de mots.

La première de ces vérités, messieurs, c'est ce principe que tout être a une fin. Pareil au principe de causalité, il en a toute l'évidence, toute l'universalité, toute la nécessité, et notre raison ne conçoit pas plus d'exception à l'un qu'à l'autre. Il en a aussi la fécondité : car, le jour où il a pénétré dans notre intelligence, il y enfante d'autres vérités qu'il contenait implicitement, et qui jettent sur la fin des choses les mêmes lumières que jettent sur notre origine les vérités émanées du principe de causalité.

En effet, s'il est vrai que tout être a une fin, il est vrai que j'en ai une, que vous en avez une, qu'il n'y a pas un être créé qui n'en ait une aussi ; or, en jetant les yeux sur le monde, ou sur cette partie du monde que nous voyons, il est visible que, si tous les êtres ont une fin, cette fin n'est pas uniforme pour tous ; car chacun de ceux que nous pouvons observer se développe à sa façon et aspire à un but qui lui est propre. Dès que nous avons conçu que tout être a une fin, nous recueillons de l'expérience cette seconde vérité que cette fin varie d'un être à l'autre, et que chacun a la sienne qui lui est spéciale ; et cette seconde découverte ne tarde pas à nous conduire à une troisième, c'est qu'il y a une relation entre la fin de chaque être et sa nature, la diversité des fins correspondant à la diversité des natures, et la spécialité des unes à celle des autres. En effet, si chaque être a une fin qui lui est propre, chaque être a dû recevoir une organisation adaptée à cette fin, et qui le rendît apte à l'atteindre ; il y aurait contradiction à ce qu'une fin fût imposée à un être, si sa nature ne contenait pas les moyens de la

réaliser. L'expérience nous apprend, messieurs, que cette contradiction n'existe pas dans la création ; elle nous montre partout la nature des êtres en harmonie avec leur destination, et un parallélisme parfait entre la diversité des natures et celle des fins ; et cette troisième vérité, que la fin de chaque être est conforme à sa nature, revêt dans notre intelligence les mêmes garanties d'universalité que les deux autres.

A sa lumière, messieurs, nous voyons apparaître une méthode pour déterminer la véritable fin de chaque être. Car, si la fin des êtres est une pure idée, invisible à l'observateur, leur nature est une réalité qui peut tomber sous nos regards. Et, comme la nature est toujours appropriée à la fin, on peut trouver dans la première la révélation de la seconde. Il y a donc un chemin pour découvrir la destination des êtres. Ce chemin, c'est l'étude de leur nature ; et, toutes les fois que celle-ci est possible, celle-là peut être déterminée.

A ces vérités s'en joignent bientôt deux autres, qui n'ont pas moins d'évidence et de portée que la première : c'est que, si chaque être a sa fin, la création elle-même, qui embrasse tous les êtres, en a une. Cette création, il est vrai, nous échappe ; nous n'en saisissons qu'un fragment, et ce fragment même, nous ne le connaissons que dans un moment de sa durée ; l'œuvre de Dieu remplit l'espace et la durée, et ce que nous en pouvons saisir n'est qu'un point dans l'un, un moment dans l'autre. Mais, fût-elle infinie, et sa durée éternelle, ce principe s'y applique, et persuade invinciblement à notre raison qu'elle a une fin. Or cette vérité ne saurait nous apparaître sans se lier aux vérités précédentes, et, par ce rapprochement, en engendrer une autre. Si la création a une fin, si chaque

être a la sienne, et si la création n'est que l'ensemble de tous les êtres, le rapport qui existe entre le tout et ses parties doit exister entre la fin du tout et la fin de chacune des parties du tout.

La fin de chaque être est donc un élément de la fin de la création; celle-ci n'est qu'une résultante des fins particulières de tous les êtres qui peuplent et composent l'univers, lesquelles, à leur tour, ne sont que les moyens divers qui concourent à l'accomplissement de cette fin totale et suprême : dernière conception non moins nécessaire et non moins évidente que toutes les autres, découlant, comme elles, du principe absolu que tout a une fin, lequel, par un rapport invincible, attribue la fin de tous les êtres possibles à une conséquence de la création, et forme de toutes ces fins éparses un ensemble harmonieux dont le concours aspire à un but unique, celui-là même que Dieu s'est proposé en laissant échapper l'univers de ses mains.

Ces vérités répandent sur la création tout entière une vive lumière, et nous la font apercevoir sous un jour nouveau.

De même que nous ne comprendrions rien à l'origine des choses sans l'idée de cause et le principe de causalité, de même nous n'aurions aucune intelligence du but des choses sans l'idée de fin et sans le principe que tout être, et, dans chaque être, tout mouvement, tout acte, tout phénomène, a la sienne. Au flambeau de cette seconde vérité, le monde devient un dans sa destination, comme au flambeau de la première il devient un dans son principe. La création nous apparaît comme un tout immense, qui va à un résultat unique, et qui y va par le mouvement de chacune de ses parties vers une fin particulière, élément de la fin totale.

Ainsi, messieurs, tout se lie dans l'univers créé, et chaque être se relie au tout, et en devient un élément intégrant. Il n'y a qu'une cause, il n'y a qu'une fin. Entre cette cause et cette fin se place la création, qui sort de l'une et va à l'autre, qui sort de l'une par l'émanation simultanée ou successive de toutes ses parties, et qui va à l'autre par le mouvement successif ou simultané de toutes. Tel est l'aspect du monde à la lumière des deux principes, que tout a une cause, et que tout a une fin ; sans ces deux principes, il n'offrirait à notre intelligence qu'un chaos inextricable. Dieu nous en a donné l'intelligence en dotant notre raison de ces deux conceptions, qui contiennent le mot de l'énigme, et la simplicité du moyen n'est pas moins admirable que la grandeur du résultat.

Mais ce résultat, messieurs, nous sommes loin de l'avoir épuisé ; d'autres idées et d'autres vérités sortent encore pour nous du principe que tout a sa fin. Poursuivons l'analyse de ces vérités et de ces idées.

La première que je vous signalerai est l'idée d'ordre. L'idée d'ordre, en effet, n'est qu'une émanation, qu'une conséquence naturelle et inévitable de l'idée de fin. Si la création a une fin, et si cette fin n'est que la résultante des fins particulières des êtres qui la composent, la vie de la création n'est autre chose que son mouvement vers cette fin suprême, et ce mouvement, à son tour, vient se résoudre dans ceux de tous les êtres créés vers leurs fins particulières. De l'accomplissement de toutes les fins particulières, accomplissement qui s'opère simultanément sur tous les points de l'espace, et successivement dans tous les moments de la durée, par le concours harmonieux de tous les êtres, exécutant, chacun dans sa sphère et à son heure, le rôle

dont il a été chargé, résulte évidemment la vie universelle ou l'accomplissement de la fin totale de la création. Or, messieurs, ce mouvement universel et éternel de chaque chose vers la fin que Dieu lui a assignée, et de toutes choses vers la fin suprême, unique et définitive de la création, ce mouvement, évidemment régulier, puisqu'il a un but, c'est précisément ce que nous appelons l'ordre. Il y a cette différence entre la fin de la création et l'ordre universel, que la fin, c'est le but, tandis que l'ordre est le mouvement régulier de toute chose vers ce but.

Par les lois éternelles des choses, nous n'entendons autre chose que ce mouvement régulier, et nous parlons bien, quand nous disons que ces lois résultent de la nature des choses et des rapports qui en dérivent, puisque ce mouvement régulier est déterminé dans chaque être par son organisation, qui a été appropriée au rôle spécial qu'il devait remplir, à la fin particulière qu'il devait réaliser dans l'œuvre totale. L'existence de cet ordre est incontestable pour notre raison, et la conception qu'elle en a est une conséquence nécessaire du principe que tout a une fin. Ainsi, la conception de l'ordre n'est pas moins inévitable que celle de la fin; seulement elle la présuppose logiquement; car elle ne peut être comprise, elle ne peut être claire, que quand l'idée de fin s'est produite dans notre intelligence.

Et maintenant, messieurs, si l'ordre absolu est le mouvement régulier de la création vers sa fin, il est évident que l'ordre, pour chaque être, c'est le mouvement régulier de cet être vers sa fin particulière; et, de même que la fin absolue des choses résulte de l'accomplissement de toutes les fins particulières, de

même l'ordre absolu et universel résulte de la réalisation de tous les ordres particuliers.

Ainsi marche le monde, messieurs ; en voilà le mystère tel qu'il nous est révélé par le principe simple et fécond que tout a une fin.

Jusqu'à présent, messieurs, vous n'avez rien vu de moral dans toutes ces conceptions que je viens de vous énoncer, et pourtant ces conceptions contiennent et engendrent la morale. En soi, elles ne sont que des vérités spéculatives qui révèlent à notre raison ce qui est, sans lui rien apprendre de ce qu'il faut faire ; mais telle est leur nature, que, quand elles ont apparu dans notre intelligence, l'idée de ce qui est bien, et, par conséquent, de ce qu'il faut faire, en sort nécessairement.

En effet, messieurs, il est impossible à notre raison de ne pas passer de l'idée de fin à celle du bien en soi, et de l'idée d'ordre à celle du bien moral. L'équation qui rend cette transition nécessaire est tellement absolue, qu'en substituant l'idée du bien à celle de la fin, j'aurais pu vous exposer toutes les conceptions que je viens de vous énoncer sans leur ôter le moindre degré d'évidence ; vous les auriez acceptées sous leur forme morale comme vous les avez acceptées sous leur forme spéculative ; seulement, tout en forçant votre conviction, elles auraient gardé, sous la première, l'obscurité que nous avons trouvée dans l'idée du bien, obscurité que n'ont pu réussir à dissiper tous les systèmes que nous avons parcourus, qui nous a forcés à chercher à notre tour une traduction de cette idée, et que l'idée de fin a seule le pouvoir de faire disparaître entièrement.

Quelques mots me suffiront pour mettre en pleine

lumière l'équation absolue qui existe entre ces deux idées, et qui fait de l'une la traduction exacte de l'autre.

S'il existe au monde des êtres intelligents et libres, ces êtres n'ont pas seulement, comme tous les autres, une fin qui leur a été assignée et une nature appropriée à cette fin; ces êtres, en d'autres termes, ne sont pas seulement, comme tous les autres, des fragments de la création, et leur fin un élément de la fin absolue des choses; l'intelligence et la liberté qu'ils ont reçues les tire de la foule, et produit en eux des phénomènes spéciaux qui ne se produisent pas dans le reste des créatures. En effet, étant intelligents, il leur est donné de comprendre ce monde dont ils font partie ; il leur est donné de concevoir qu'il a une fin, que tous les êtres en ont une, et que la fin de chaque être est un élément de la fin de tous. Étant libres, il leur est donné de plus de réaliser volontairement cette fin qu'ils ont conçue, et de concourir par là à l'accomplissement de la fin absolue des choses, et de s'associer pour leur part à l'ordre absolu, c'est-à-dire au mouvement universel de tous les êtres vers une fin. Et non-seulement ils le peuvent en eux-mêmes ; mais, si quelque action leur a été donnée sur d'autres êtres, ils le peuvent hors d'eux-mêmes, en respectant l'accomplissement de leurs fins, et en le secondant même autant qu'il est en eux de le faire. Or, messieurs, ce qu'il a été donné de faire à ces êtres privilégiés, à ces êtres doués, par exception, d'intelligence et de liberté, c'est précisément ce qu'ils doivent faire, ce qu'ils sont tenus, ce qu'ils sont obligés à faire. En d'autres termes, s'il y a des êtres libres et intelligents au monde, évidemment la loi de leur liberté, c'est de concourir à la réalisation de la fin universelle, d'y

concourir en eux et hors d'eux autant qu'il est possible. Et pourquoi cela, messieurs? c'est que, s'il est évident que tout être a une fin, il ne l'est pas moins que le bien de cet être est une fin lui-même; c'est que, s'il est évident que la création en a une, il ne l'est pas moins que le bien absolu, c'est cette fin même. C'est, en un mot, qu'il y a aux yeux de la raison une équation parfaite, absolue, nécessaire, entre l'idée de fin et l'idée de bien, équation qu'elle ne peut pas ne pas concevoir dès que le principe de finalité lui est apparu, et qui transforme toutes les vérités purement spéculatives qui sortent de ce principe, et que je viens de vous énumérer, en autant de vérités pratiques ou autant de vérités morales correspondantes.

S'il est vrai que le monde ait une fin, il est vrai d'une vérité évidente que cette fin est le bien absolu. S'il est vrai que chaque être ait une fin spéciale, il est vrai que le bien propre à cet être, c'est cette fin. S'il est vrai qu'il y ait entre la fin de chaque être et la fin du tout une corrélation telle que la fin de chaque être ne soit qu'un élément de la fin du tout, il est vrai que le bien de chaque être n'est qu'un élément du bien absolu, et qu'ainsi le bien de chaque être a la même nature et la même valeur que le bien absolu lui-même. Il est vrai, en un mot, que ces idées de fin et de bien n'en font qu'une, et ne sont que deux formes, deux expressions, d'un seul et même fait. Or à quoi s'attache invinciblement l'idée d'obligation? à l'idée de ce qui est bien en soi et absolument; et qu'est-ce qui est bien en soi et absolument? nous l'ignorions; mais à présent nous le savons, nous le concevons avec évidence; le bien en soi n'est autre chose que la fin de Dieu dans la création, que la fin absolue des choses; cette fin nous ap-

paraît dès lors comme sacrée, et avec elle toutes les fins diverses qui en sont les éléments, et, parmi ces fins, la nôtre, qui en est un. L'accomplissement de notre fin ou de notre bien, dont nous sommes chargés puisque nous avons été faits libres et intelligents, et celui de la fin ou du bien des autres êtres, en tant que nous pouvons y concourir, voilà donc notre devoir, notre règle, notre loi légitime. Cela, messieurs, c'est la morale; nous la cherchions, la voilà trouvée. Elle sort, vous le voyez, d'un certain nombre de vérités *a priori*, qui, en faisant leur apparition dans notre intelligence, éclairent la création d'une large lumière, lui en révèlent le sens, lui en résolvent le problème, lui en dévoilent la loi. L'expérience suscite en nous la manifestation de ces vérités, mais elle ne les produit pas ; elles sont *a priori*, et c'est pourquoi elles sont universelles, absolues, nécessairement conçues. C'est un don de Dieu mis en nous, comme toutes les vérités de notre raison, et destiné à nous rendre intelligibles les choses que l'observation nous montre. Supprimez ces vérités, il n'y a plus de morale; notre loi nous échappe avec celle du monde. L'idée de cette loi sort de la conception que tout a une fin, et que la fin de tous, c'est leur bien.

Et maintenant, messieurs, veuillez remarquer une chose : c'est que tout cela est vrai, c'est que tout cela peut être conçu, sans que nous sachions non-seulement quelle est la fin de la création, mais encore quelle est la fin d'aucun être, et quelle est la nôtre. Quelle que puisse être la fin de la création, la création en a une, et cette fin est le bien absolu; quelle que puisse être la fin de chaque être, il n'y a pas d'être qui n'en ait une, et cette fin, c'est son bien; quel que puisse être le rapport de la fin de tel être à celle du tout, la première de

ces fins est un élément de l'autre, et, par conséquent, du bien absolu ; quelle que puisse être la fin d'un être intelligent et libre, cette fin est sa loi, et l'accomplir est son devoir ; et, par conséquent, quelle que puisse être la nôtre, comme nous sommes intelligents et libres, elle est, non-seulement notre véritable bien, mais notre loi, notre règle, notre devoir. Enfin, s'il y a autour de nous d'autres êtres, quels que soient ces êtres, et quelle que puisse être leur fin, nous sommes tenus de la respecter et de les aider à l'accomplir ; car elle est, comme la nôtre, un élément du bien absolu, que la loi de tout être libre et intelligent est de réaliser autant qu'il est en lui.

Tels sont les décrets souverains et absolus que promulgue notre raison indépendamment de toute notion empirique ; ces décrets sont antérieurs et supérieurs aux questions de savoir en quoi consiste la fin de chaque être, la nôtre, celle de la création ; et il le faut bien, puisque l'intérêt que nous avons à résoudre ces questions, et l'idée même de les poser, en découlent.

Quelques solutions qu'elles puissent recevoir, la vérité absolue de ces décrets n'en saurait être altérée ; elle subsisterait tout entière, alors même que ces questions ne seraient jamais résolues ; et c'est ici, messieurs, que se montre nettement la distinction que j'ai établie entre la forme de la morale et sa matière. La forme de la morale est tout entière dans les conceptions *a priori* que j'ai énumérées, et cette forme est la morale même, car ces conceptions décident tout, règlent tout *a priori*. La formule du bien en soi, celle du bien de chaque être, celle du rapport entre le bien de chaque être et le bien en soi, celle de la mission de chaque être et des devoirs qui résultent de cette mission pour

les êtres intelligents et libres, toutes ces formules, qui contiennent la solution du problème moral, ces conceptions les donnent, en sorte qu'il ne reste plus qu'à les appliquer à l'homme ou à tout autre être qui existe, pour déterminer, par la méthode qui en dérive, le bien spécial de cet être, et son devoir, s'il est intelligent et libre. Ce sont ces conceptions, messieurs, qui constituent l'égalité morale de tous les hommes. L'inégalité de civilisation est grande entre les peuples; elle est grande, dans le sein de chaque peuple, entre les individus; de plus, l'individu le plus éclairé de la nation la plus avancée ne percera jamais qu'une faible partie des mystères de la création; non-seulement la fin d'une foule d'êtres lui échappera, mais il ignorera toujours celle de l'univers. Si donc la morale dépendait de la connaissance des fins seules, elle serait subordonnée à une condition inaccessible à l'humanité, et dont les hommes et les peuples n'approchent qu'à des distances infiniment inégales et diverses; mais cette connaissance n'intéresse que la rectitude de la pratique, et ne fait rien à la morale. La morale est tout entière dans les conceptions que j'ai énumérées, lesquelles sont, à l'état clair ou à l'état obscur, dans l'esprit de tous les hommes, et ne peuvent pas ne pas y être : car, autrement, il leur serait aussi impossible d'agir et de se conduire dans cette vie, qu'il leur serait impossible de porter des jugements sur les corps, si la notion d'espace leur manquait.

Je puis ignorer en quoi consiste ma fin; je puis ne le savoir que très-incomplétement, et, dans ces limites mêmes, que d'une manière très-obscure et très-confuse; peu importe : je suis un être moral, par cela seul que je sais que j'en ai une et que mon devoir consiste à l'ac-

complir. Il est vrai que je ne puis agir qu'après avoir déterminé quelle est cette fin ; mais cette détermination, qui m'apprend, dans chaque cas, quel est mon bien et où est mon devoir, ne me révèle pas que l'un et l'autre existent pour moi. Je le savais auparavant, et c'est uniquement parce que je le savais que j'ai pu chercher et trouver en quoi ils consistent; l'idée de le chercher et la méthode pour le découvrir m'ont été inspirées par cette conception préalable, et la présupposent. En effet, pour chercher, dans les cas particuliers, ce qui est bien, il faut savoir qu'il y a du bien, et, pour le découvrir, il faut posséder le caractère général du bien. Or tout cela est dans la forme de la morale, c'est-à-dire dans les vérités *a priori* qui m'apprennent que le monde a une fin, qui est le bien, et que j'en ai une, qui est mon bien, et que, comme être intelligent et libre, je suis tenu à accomplir mon bien. Reste à savoir quelle est ma fin, et, cette fin déterminée, à découvrir, dans chaque cas particulier, quelle conduite mène à cette fin, quelle autre m'en éloigne. Cette double détermination est la matière de la morale, et la méthode pour l'opérer sort encore de la forme. Car je savais *a priori* que, s'il y avait des êtres, leur nature devait être appropriée à leur fin, et qu'ainsi leur fin pouvait être induite de leur nature; et je savais également, avant toute expérience, que les actions n'étaient bonnes qu'autant qu'elles étaient conformes à la fin de l'être, et que c'était par cette règle qu'il fallait les juger. Or ces deux conceptions contiennent toute la méthode des déterminations morales.

Voilà, messieurs, la différence qu'il y a entre la forme et la matière de la morale : différence qui peut être saisie dans tout jugement moral particulier; car tout ju-

gement moral particulier n'est que l'application de la forme de la morale à une matière ou à un cas particulier.

Ces conceptions vous ayant été ainsi présentées dans leur ordre logique et avec toutes leurs conséquences, il nous reste à chercher comment elles apparaissent successivement dans l'esprit, et à quel degré différent d'étendue et de clarté cette révélation s'arrête chez les différents hommes. En un mot, après vous avoir donné le résultat clair et complet, il faut dire de quelle manière il se produit dans l'intelligence humaine en général, et quelles formes de plus en plus complètes et de plus en plus précises il revêt successivement et peut garder dans les intelligences particulières.

Je vous ai dit, messieurs, que nous débutons par les instincts, que nous continuons par la raison empirique, et que nous finissons par la raison proprement dite ; c'est dire que nous commençons par l'instinct, que nous continuons par l'égoïsme, et que nous finissons par la morale. Toutefois, il ne faut pas prendre ceci comme une chose absolue ; en fait, il y a plutôt concomitance que succession entre le point de vue égoïste et le point de vue moral. Mais, logiquement, le point de vue égoïste est inférieur, et, par conséquent, doit précéder le point de vue moral.

Notre nature, au début, et longtemps avant que la raison soit venue, aspire instinctivement à sa fin. Ce mouvement aveugle, que l'analyse décompose plus tard en instincts spéciaux, sollicite notre volonté, et, comme il n'est contrarié dans son action par aucune force, il la détermine ; la satisfaction des instincts s'ensuit, laquelle est accompagnée de plaisir. Voilà la détermination primitive, et cette détermination, loin

d'être dans ses tendances et ses effets contraire à la fin de l'homme, lui est parfaitement conforme. En effet, l'instinct n'est autre chose que le cri de notre organisation, que la voix de notre nature, qui, par cela seul qu'elle vit, aspire à ce pour quoi elle a été faite et va à sa fin avant de la comprendre; l'instinct n'est pas autre chose. Quand la raison vient, elle assiste, si je puis parler ainsi, à ce phénomène du développement primitif et spontané de notre nature; elle voit les instincts aspirer à certains buts, les vouloir, et la volonté et l'activité les atteindre quand elles le peuvent. Comme elle est la faculté de comprendre, elle s'aperçoit que le moyen employé par notre nature pour satisfaire l'instinct est un moyen imparfait. En effet, l'instinct étant mobile et multiple, son action sur la volonté est inconstante et capricieuse, et il en résulte une absence complète de suite, et par conséquent beaucoup d'impuissance, dans les déterminations de celle-ci. En outre, c'est toujours l'instinct le plus fort qui obtient satisfaction, ce qui est souvent contraire à la plus grande satisfaction de notre nature ou de l'ensemble de nos instincts. Ce vice, la raison le réforme, et elle le réforme au profit de la plus grande satisfaction de notre nature; elle laisse donc subsister le but de l'instinct, elle ne le change pas, elle le laisse tel qu'il est; ce qu'elle change, c'est uniquement la manière de l'atteindre : elle substitue au mode naturel un mode calculé, une véritable méthode infiniment préférable à l'autre dans l'intérêt du but poursuivi. Le but lui-même, ce que poursuit l'égoïsme, comme ce à quoi aspire l'instinct, c'est la plus grande satisfaction de notre nature, pas autre chose. Ma nature dit, par la voix de l'instinct : je veux être satisfaite; et la volonté

obéit. Dans la détermination égoïste, la raison accorde qu'il faut satisfaire ma nature, contenter mes instincts; mais elle nie que le moyen naturel soit bon, et elle en introduit un autre; voilà toute la différence. Quelle est la formule générale de la détermination instinctive, et de la détermination égoïste? C'est qu'il est bon de satisfaire notre nature; c'est que le bien, en d'autres termes, c'est la satisfaction des désirs de notre nature. Or, cette maxime, la raison ne la trouve pas évidente; donc, en la suivant, nous n'obéissons pas à une vérité, ni, par conséquent, à cette maxime elle-même, qui n'aurait de force que si elle en exprimait une, mais simplement à l'impulsion des désirs de notre nature. Ce que veut notre nature, et dans l'instinct et dans l'égoïsme, c'est satisfaire des désirs qui la pressent, c'est se donner des plaisirs qu'elle prévoit; rien de plus : car la maxime, que la satisfaction des tendances de notre nature est le bien, manquant d'évidence, n'est point un motif d'agir.

Un motif d'agir ne peut être qu'une définition évidente du bien; car nous comprenons que, si nous connaissions le véritable bien, nous serions obligés de l'accomplir, notre règle serait trouvée. Ce qui fait qu'il n'y a pas obligation dans le point de vue égoïste, c'est que ce point de vue ne s'élève et ne peut s'élever qu'à une maxime qui n'a pas d'évidence, qu'à une définition du bien qui n'en est pas une définition évidente, qu'à une définition qui n'est pas une équation. Si la satisfaction de notre nature formait une équation évidente pour la raison avec l'idée vague du bien qui est en elle, la satisfaction de notre nature deviendrait, ce jour-là même, obligatoire pour nous, et dès lors nous agirions raisonnablement, c'est-à-dire en vertu d'une concep-

tion de la raison. Tant que nous ne sommes pas arrivés à cette équation évidente, ce n'est pas en vertu des vues de notre raison que nous agissons, ce n'est pas en vertu d'une vérité que nous agissons ; nous n'agissons donc pas en vertu d'un motif, mais tout simplement en vertu d'un mobile. Il faut donc qu'il s'élève en nous des idées qui produisent une définition évidente du bien, et qui alors nous imposent au nom de cette définition évidente du bien l'obligation de faire quelque chose. Tant que ce phénomène ne se sera pas accompli dans notre esprit, notre conduite sera toujours déterminée par la sensibilité, et ne sera pas du tout la conduite d'un être raisonnable. Messieurs, c'est précisément parce que notre raison, en présence de cette maxime, qui est le comble de ce que peut produire l'égoïsme, ne veut pas de cette maxime, qu'elle demande le pourquoi de cette vérité. C'est le tourment que nous cause cette question : ce que désire notre nature, faut-il le faire ? est-il bon ou mauvais de le faire ? c'est ce tourment qui fait sortir, pour ainsi dire, de notre raison, la vérité qui l'éclaire, et lui donne la solution demandée. Évidemment le premier pas par lequel notre raison sort de cette question embarrassante, c'est la conception que nous avons une fin. En effet, messieurs, dans cette succession perpétuelle de résolutions à prendre, de déterminations à arrêter, dont se compose la vie de l'homme, il ne peut pas manquer d'arriver que, tôt ou tard, dans une de ces délibérations, en présence de l'un de ces cas où il faut que j'agisse d'une façon ou d'une autre, apparaisse de suite à ma raison cette idée que telles des vues qui me sont proposées conviennent à ma nature, sont conformes à ma destination, tandis que le but opposé est contraire à cette destination, ré-

pugne à ma véritable nature. Le jour où, dans un cas particulier, et c'est toujours nécessairement dans un cas particulier que cette idée me vient, je suis illuminé de cette vérité que, ma nature étant constituée d'une telle façon, il y a un but à cette organisation de ma nature, c'est-à-dire qu'il y a une fin pour laquelle cette organisation lui a été donnée, ce jour-là je conçois, non pas que tout a une fin, mais que j'en ai une. Ainsi, messieurs, la conception que, dans un cas particulier, tel but est conforme à ma nature, ou à sa destination, ou à son organisation, et tel autre non, cette conception toute particulière engendre, par une abstraction immédiate, la conception que j'ai une fin. Si tel but est dans ma destination, dans tel cas particulier, cela ne peut être que parce que j'ai une destination. Ainsi, messieurs, du particulier je m'élève au moins particulier; de la vue que telle fin est conforme à ma destination, je m'élève à la vue que j'ai une destination ou une fin. Voilà, messieurs, inévitablement, le premier pas dans la conception morale.

Messieurs, je ne puis pas comprendre que tel but est conforme à ma nature ou à ma destination, sans sentir aussitôt poindre l'évidence que ce but est bon, sans sentir par cela même poindre à l'évidence que je suis tenu d'aller à ce but. A cette idée de destination et de fin en moi, quelque particulier que soit le cas où cette apparition a lieu, s'attache invinciblement l'idée du bien et l'idée d'obligation; car, dans le particulier comme dans l'universel, et dans l'universel comme dans le particulier, il y a équation entre fin, bien et devoir. Donc, messieurs, le jour, le moment, la minute, où de cette application, de cette conception très-particulière, sort la conception moins particulière que j'ai une fin, ce jour-

là, à l'idée que j'ai une fin s'attache l'idée que cette fin est mon bien, que ce bien est mon devoir. Mais ce premier pas ne peut se faire, sans qu'aussitôt la lumière qui a lui en moi s'étende à tous les êtres, et particulièrement à mes semblables, avec lesquels je suis en contact immédiat. Il m'est impossible, quand j'ai conçu que j'ai une fin, que cette fin est mon bien, que j'ai le devoir d'accomplir cette fin, de ne pas comprendre que mes semblables ont une fin comme moi, que cette fin est leur bien, et que c'est leur devoir d'y tendre constamment.

En effet, il n'est vrai que j'ai une fin que parce qu'il est vrai que tout a une fin. Ainsi il n'y a qu'un pas de l'idée que j'ai une fin à l'idée que tout en a une. Il est impossible que je reste longtemps à l'idée que j'ai une fin, sans que la vérité universelle que tout a une fin m'apparaisse. Par quel chemin passons-nous pour nous élever à cette vérité universelle? Le voici. De ce que nous avons une fin, nous induisons, en vertu de la similitude et de l'égalité qui existe entre la nature de nos semblables et la nôtre, que nos semblables ont aussi une fin, et que ces deux fins sont égales; et nous ne tardons pas, si nous avons l'intelligence un peu réfléchie, à passer à tous les autres êtres contenus dans la création, et qui sont dans notre voisinage, aux animaux, aux plantes, à tout; nous ne tardons pas, dis-je, à passer à tous ces autres êtres, et à juger que, pour eux comme pour nous, la vérité que tout a une fin se réalise, de manière que bientôt l'universalité de cette vérité, son application à tous les êtres possibles, entre dans notre esprit. Mais une différence nous frappe, et ne peut pas ne pas nous frapper : c'est que si notre fin, qui est notre bien, nous impose le devoir d'y aller, cela

tient à une cause, à une circonstance, à savoir, que nous la comprenons, et que nous sommes libres, c'est-à-dire capables de la réaliser ou de ne pas la réaliser. Or, en jetant les yeux autour de nous, dans le cercle étroit de nos connaissances, nous rencontrons des êtres qui, comme nous, sont intelligents et libres, et d'autres êtres chez lesquels évidemment ces deux propriétés n'existent pas. Cette différence, messieurs, ne peut pas ne pas nous frapper. Or, si elle nous frappe, elle ne peut pas ne pas avoir des conséquences dans notre intelligence. En effet, de ce que je suis intelligent et libre, il s'ensuit évidemment que j'ai la mission spéciale, sous ma responsabilité, d'accomplir ma fin; il est évident que je ne suis pas un ressort auquel un mouvement fatal a été imprimé, et qui n'est pas appelé à participer à l'accomplissement de sa fin. Je suis un être qui a été fait libre, afin qu'il puisse y aller ou ne pas y aller, selon qu'il le voudra. Par conséquent je suis un être qui est chargé d'y aller, par conséquent qui a le devoir d'y aller, par conséquent le droit d'y aller. Si cela est vrai de moi, cela est vrai de mes semblables; car les signes de l'intelligence et de la liberté sont trop évidents en eux pour que je me méprenne sur ces vérités.

Mais s'il y a des êtres qui n'ont ni intelligence ni liberté, je ne puis concevoir en eux le devoir d'accomplir leur fin: car elle s'y accomplit sans eux, puisqu'ils n'ont pas été organisés de manière à intervenir dans l'accomplissement de leur destinée. Par conséquent, une différence remarquable me frappe entre les êtres qui m'environnent dans cette création. Je trouve les uns soumis à un devoir, les autres non; les premiers sont des personnes, les seconds sont des choses. Si les

choses accomplissent leur fin, c'est Dieu qui les accomplit en elles. Si mes semblables accomplissent leur fin, c'est parce qu'ils le veulent, et, en l'accomplissant, ils remplissent un devoir. S'ils remplissent un devoir en l'accomplissant, s'ils sont chargés de l'accomplir sous leur responsabilité, comme moi, il y aurait injustice, de ma part, à m'opposer à leur liberté, et, de la leur, à s'opposer à l'accomplissement de ma destinée par moi ; et de là l'idée qu'ils ont le droit d'accomplir leur fin, et l'idée que moi j'ai le droit d'accomplir la mienne; de là l'idée que j'ai le devoir de respecter leur vocation, et qu'ils doivent respecter la mienne; de là, en un mot, les idées de droit, de justice, d'injustice. Il y a une foule de philosophes qui ont confondu l'idée de justice et d'injustice avec le bien; l'idée de justice et d'injustice ne se place que dans les rapports des êtres libres entre eux; c'est un devoir de relation qui pourrait disparaître, si la relation entre les êtres libres et intelligents disparaissait; dans ce cas il y aurait encore le bien et le devoir; mais il n'y aurait plus de droit, de justice, d'injustice : de manière que les Écossais, disant sans cesse le juste et l'injuste pour le bien et le mal, sont dans une spécialité de la morale et non pas dans la morale tout entière; de manière qu'ils sont dans une confusion complète entre deux idées, l'idée de juste et d'injuste et l'idée de bien et de mal.

Voilà le second pas, le pas par lequel nous nous élevons de l'idée que nous avons une fin à l'idée que tous les êtres en ont une, et à cette distinction, dont l'expérience nous avertit, entre les êtres qui sont chargés de l'accomplissement de leur fin et ceux qui n'en sont pas chargés.

Un troisième pas ne peut pas ne pas se faire, claire-

ment ou confusément, peu importe : c'est que, si tous les êtres ont une fin, il est impossible que ce grand tout, qui est la création, et dont nous ignorons les limites et la durée, n'en ait pas une aussi. L'idée que chaque chose a une fin nous mène inévitablement à l'idée que le tout en a une. Le même principe et la même vérité donnent les deux résultats, ou, pour mieux dire, cela ne fait pas deux vérités, deux résultats, cela n'en fait qu'un.

Mais, messieurs, l'idée que tout a une fin est inséparable de l'idée que cette fin est une résultante ou doit être une résultante de toutes les fins particulières, tout comme la création est une résultante de tous les êtres particuliers. De là, messieurs, l'idée du bien ou de la fin totale des choses. Et ne croyez pas, messieurs, qu'il y ait équation immédiate entre le bien total ou la somme de tous les biens composant la fin du tout et l'idée du bien absolu ou l'idée du bien en soi. Non, messieurs : il y a un chemin à faire pour passer de l'idée du bien total, qui est la somme ou la résultante de tous les biens, à l'idée du bien en soi, ou du bien absolu.

Ce passage se fait par cette considération, qu'au delà du bien total, il n'y a aucun bien, parce qu'au delà de la fin du tout, il n'y en a plus aucune; de manière que la fin du tout correspond à la cause du tout, c'est-à-dire à Dieu, qui est l'être qui n'est par aucun autre, qui est par soi-même, qui est par conséquent nécessaire. Or, messieurs, la fin d'un être nécessaire est nécessaire comme cet être; et comme un être nécessaire (et il n'y en a qu'un) est l'être absolu par lequel tout est, il s'ensuit que la fin de cet être, ou la fin proposée par cet être à son déploiement, c'est-à-dire à la création, est une fin absolue, et, par conséquent, un bien

absolu, et, par conséquent, le bien en soi. D'où il suit que tout ce qui en fait partie, tout ce qui concourt dans la création à cette fin définitive, absolue, nécessaire, à ce bien définitif, absolu et nécessaire, en fait, par conséquent, partie, et est absolu et nécessaire en soi. Or notre raison, émanation de la raison divine, reconnaît les lois qui sont communes à toutes les raisons, et en reconnaît la source, le développement entier dans la raison de Dieu. Ainsi, l'ordre universel, par lequel la création de Dieu va à la fin absolue et définitive des choses, cet ordre universel n'est autre chose que l'ensemble des lois absolues de la raison absolue de Dieu, et, par conséquent, de toute raison individuelle : ce qui fait que, sans faire tous ces raisonnements et sans faire toute cette métaphysique, immédiatement, dès que l'idée de l'ordre universel est conçue, dès qu'elle est rattachée à Dieu, même avant qu'elle lui soit rattachée, notre raison se prosterne devant cette idée, la reconnaît obligatoire et sacrée pour elle. Il s'ensuit cependant que sa loi vraie, que sa mission, en accomplissant sa propre fin et la fin des autres êtres, n'est autre chose que de concourir et de s'associer à l'ordre universel en soi ; de manière que, par cette marche ascendante, l'être individuel s'élève de ce qu'il y a de plus particulier dans les conceptions morales à ce que ces conceptions morales comptent de plus universel, c'est-à-dire s'élève du plus restreint des buts particuliers à l'idée du bien absolu qui est un effet de l'ordre universel, lequel n'est autre chose que l'expression de la pensée de Dieu ou l'expression de la raison en soi.

Voilà le chemin; mais il n'est pas donné à toutes les créatures humaines ou à toutes les intelligences

humaines de le parcourir. Loin de là : la plupart ne font que le premier pas ; mais dans ce premier pas est contenu implicitement tout le reste ; et c'est pourquoi la vue seule qu'un certain but particulier est conforme à ma destination fait que je me sens obligé d'aller à ce but particulier ; je m'y sens tenu parce que je considère cela comme bon. Il ne faut pas croire, messieurs, que le sentiment de cette obligation dérive de ce qu'il y a de particulier dans la conception qui l'engendre, c'est-à-dire de la matière de cette conception ; il dérive de ce qu'il y a d'absolu dans cette conception, c'est-à-dire de sa forme. Remarquez, messieurs, que si, dans une circonstance particulière, un certain but particulier nous semble conforme à notre fin, et, par conséquent, nous suggère l'idée que nous sommes obligés d'aller à ce bien particulier, cela vient de ce que l'idée de fin est égale à celle de bien, et qu'à l'idée de bien s'attache celle d'obligation. Or, pourquoi l'idée d'obligation s'attache-t-elle à l'idée de bien ? Parce que le bien dans le détail n'est autre chose qu'un des éléments du bien en soi, auquel s'attache évidemment, clairement, pour la raison, l'idée d'obligation. Ce qui est sacré dans mon bien, ce n'est pas qu'il soit mien, mais c'est qu'il fait partie du bien ; et ce qui fait qu'il fait partie du bien, ce n'est pas qu'il soit égal à ma fin, mais c'est que ma fin fait partie de la fin absolue des choses. Ainsi, dans toute fin particulière il y a la fin absolue des choses ; car toute fin particulière est un élément de cette fin. Donc, dans tout bien particulier, il y a du bien absolu ; car tout bien particulier est un élément du bien absolu. Donc, à l'idée de chaque fin s'attache l'idée d'obligation, parce qu'elle est attachée à l'idée de fin absolue, et

l'idée tout entière de fin à celle de bien. Comme toute idée de fin est comprise dans tout jugement qui déclare que telle chose est bonne, l'obligation me paraît également forte dans cette conception particulière, que tel but est conforme à ma fin, et dans cette autre plus générale, que j'ai une fin, et dans cette autre universelle, que chaque chose, et que le tout en a une. Ainsi le particulier contient implicitement l'universel, et c'est pour cela qu'il a sur nous tous les effets de l'universel. Une analogie aidera à vous faire comprendre ce qu'il y a de métaphysique dans ce que je viens de vous dire.

Un phénomène se produit, une pierre tombe. Vous croyez immédiatement qu'il a une cause, quoique vous n'aperceviez pas du tout le principe universel que tout fait a une cause. Et pourtant il n'est vrai que le fait particulier a une cause que parce qu'il est vrai que tout fait en a une. Ainsi toute la vérité contenue dans le principe universel est impliquée dans l'application particulière; et c'est cette vérité qui vous rend impossible de douter, sans même que vous conceviez le principe universel, que ce fait : la pierre vient de tomber, ait une cause ; vous en êtes sûr, quoique vous ne conceviez pas le principe universel. Pourquoi ? parce que, s'il est vrai que tout a une cause, il est vrai que le cas particulier en a une. Ainsi, toutes les évidences vous conduisent à croire que le fait cité en a une, et chaque fait particulier a ainsi toute la force de l'absolu. Il en est de même de toutes les conceptions *a priori* de la raison, et, entre autres, des conceptions morales. Elles se révèlent toujours dans une application particulière, à laquelle elles prêtent leur force; et puis, ensuite, ce qu'il y a d'universel dans cette application particulière se dégage pour certains esprits, et ne se dégage pas pour

d'autres. Voilà la vraie vérité et comment les choses se passent.

Je n'ai pas la prétention de dire que toutes les conceptions qui fondent la morale, qui l'éclairent, qui la rendent lumineuse, apparaissent dans tous les esprits ; loin de là. L'expérience prouve qu'elles n'y apparaissent pas ; mais, ce qui apparaît dans tous les esprits, ce sont les applications particulières de ces conceptions, lesquelles impliquent, dans tous les esprits, quelque chose que tout esprit sent : une idée confuse, un sentiment confus de l'ordre, et du respect que toute créature raisonnable doit avoir pour l'ordre. Le nom propre et véritable du bien et du mal moral, c'est l'ordre et le désordre. Quand je fais mal, je me sens en guerre avec l'ordre. Les consciences les plus obscures, les moins développées, ont ce sentiment, comme les plus éclairées. Quand je fais mal moralement, je me sens hors de l'ordre, en hostilité avec l'ordre ; quand je fais bien, je me sens en harmonie avec l'ordre, c'est-à-dire en harmonie avec la loi absolue et commune de la création, je suis dans les voies de Dieu, comme disent les Écritures : car les voies de Dieu, ce sont ses desseins ; ce sont les lois qui gouvernent l'univers et qui le mènent à sa fin. Toutes les fois que je suis dans la voie de l'accomplissement de ma destinée, ou que j'aide à l'accomplissement de celle des autres, je suis dans les voies de Dieu ; car je contribue autant que possible à l'accomplissement de sa loi et de ses desseins. Donc, l'ordre est senti par toute créature morale ; c'est par cette idée que toute créature est morale ; sans cette idée, elle ne l'est pas. Cette idée se présente sous une forme ou sous une autre ; elle est tantôt obscure, tantôt claire ; mais cette idée existe pour tout le monde ;

elle enveloppe la chaîne de principes que moi, métaphysicien et philosophe, je viens de démêler. Mais la conception de ces principes ne m'impose pas un devoir plus net que n'impose le sentiment confus de l'ordre à toute créature. La différence qu'il y a entre le philosophe et l'homme ordinaire, c'est que le philosophe se rend compte de ce qui l'oblige, tandis que l'homme ordinaire ne s'en rend pas compte; mais l'obligation reste. L'homme ordinaire en a une idée vague et peu précise. Interrogez-le sur les idées fondamentales de la morale; il ne vous répondra pas, ou il vous répondra peu. Interrogez le philosophe, il vous répondra par un système faux, parce qu'il aura mal démêlé ce qui est dans la conscience confuse de tous les hommes; et il pourra aussi vous répondre, comme je crois l'avoir fait, par l'exposition des véritables conceptions morales. Mais, dans l'un comme dans l'autre, vous trouverez l'idée que nous avons une destination; que certaines choses sont conformes à cette destination, certaines autres contraires, que nous sommes dans l'ordre quand nous faisons les premières, et dans le désordre quand nous faisons les secondes; que les autres hommes ont aussi leur fin à accomplir; qu'ils en sont responsables; que je dois la respecter; qu'il serait indigne de moi, non-seulement de les empêcher d'être dans l'ordre, mais encore de ne pas les aider à y être quand ils ont besoin de mon secours. Tous ces sentiments sont communs à tous les hommes.

Ainsi, la philosophie, ainsi que je l'ai dit mille fois, ne s'occupant que des questions qui intéressent profondément l'humanité et que tout homme se pose mille fois dans la vie sous une forme ou sous une autre, ne fait qu'éclaircir ce qui est obscur dans la conscience de

tous, et elle n'a raison dans ses systèmes, dans ses conclusions, que lorsqu'elle est approuvée par la conscience de tous, c'est-à-dire quand la conscience de tous se reconnaît dans la description claire qu'elle donne.

Voilà tout ce que je devais vous dire dans la leçon d'aujourd'hui. Je suis bien loin d'avoir épuisé tout ce que je dois vous exposer pour asseoir avec vous les bases et les différentes parties de la morale que je compte édifier successivement. Ceci n'est, en quelque sorte, que le péristyle de ce système que je voudrais pouvoir établir dans toutes ses parties. Pourtant, j'essayerai, dans la prochaine leçon, de vous montrer comment, ce point de départ posé, il faut procéder pour arriver à déterminer en quoi consiste la véritable fin de l'homme en cette vie.

Remarquez que jusqu'ici je suis dans la forme ; je n'ai pas abordé la matière. Il est vrai que la fin de l'homme est son bien, qu'elle est un élément de l'ordre absolu, qu'il doit l'accomplir et pas autre chose. Mais quelle est cette fin de notre nature ? Il est absolument indispensable de la fixer jusqu'à un certain point dans ce qu'elle a de plus général, avant d'entrer dans la détermination de ce qu'elle est pour chaque cas particulier.

Ainsi, dans la prochaine leçon, quoique certainement je laisse beaucoup de points, dans ce que je vous ai dit, qui mériteraient d'être développés et éclaircis, et beaucoup plus développés et beaucoup plus éclaircis que jamais je n'en trouverai le temps, dans la prochaine leçon je m'occuperai de la matière de l'idée morale, c'est-à-dire je vous rappellerai en quoi consiste, en général, dans cette vie, la fin de l'homme ; point que j'ai abondamment traité à l'époque où je faisais un cours de morale générale. L'objet d'un cours de morale géné-

rale, c'est précisément de déterminer les formes de la morale, et, en général, quelle est sa matière, ou de démontrer, en d'autres termes, que l'homme a une fin, et de déterminer, en général, quelle est cette fin. Remarquez une chose que j'ai développée à cette époque, que de la nature de l'homme résulte la fin de l'homme, et, de sa nature constatée dans les circonstances singulières et exceptionnelles de la vie présente, sa fin dans cette vie, laquelle est tout à fait différente de sa fin absolue. Comme la morale n'est faite que pour cette vie, il est nécessaire d'arriver : 1° à déterminer en général quelle est la fin absolue de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature ; 2° quelle est la fin spéciale de l'homme en cette vie; car il est empêché en cette vie par l'organisation de ce monde d'aller à sa fin absolue. D'où il suit qu'il n'est pas appelé dans cette vie à la réalisation de cette fin, mais seulement à la réalisation de la portion de cette fin que cette vie lui permet. Il résulte de là des conséquences extrêmement graves et extrêmement importantes pour le droit naturel et pour toute la morale pratique. Ainsi, tout ce que l'homme a en lui-même, et tout ce que les circonstances de cette vie mettent en lui qui n'est pas de lui, la fin de l'homme telle qu'elle résulte de notre nature et de ce que le monde y ajoute, voilà ce que je développerai en peu de mots dans la prochaine leçon; si je ne réussis pas à embrasser dans toute son étendue un aussi vaste sujet, je le continuerai dans la leçon suivante.

TRENTIÈME LEÇON.

VUES THÉORIQUES.

MESSIEURS,

Je viens sans préambule au sujet de ma leçon. Pour rechercher en quoi consiste la fin de l'homme, ou la fin d'un être quelconque, il faut préalablement avoir conçu que tout être a une fin, et que par conséquent l'homme en a une. Ainsi, il y a, comme je vous l'ai déjà fait remarquer, dans la détermination de l'idée de bien ou de la fin de l'homme, deux éléments dont l'un suppose l'autre. La détermination de ce en quoi consiste notre fin est l'un de ces éléments, la conception que l'homme a une fin est l'autre, et le premier de ces éléments présuppose le second. De ces deux éléments, l'un, la détermination de ce en quoi consiste notre fin, est empirique, l'autre ne l'est pas; celui-ci est une conception *a priori* de la raison, conception qu'aucune espèce d'expérience ne peut donner. L'esprit procède de la conception que nous avons une fin à la recherche *a posteriori* de cette fin. Je dis que la recherche *a posteriori* de notre fin présuppose l'idée que nous en avons une; car, pour chercher une chose, il faut en avoir l'idée. Jamais personne, moraliste ou non, ne se serait avisé de chercher la fin de l'homme, sans la

conception *a priori* qui nous apprend que l'homme a une fin. Ainsi, tout n'est pas empirique dans la détermination de notre bien. Et, en effet, quand nous cherchons quel est notre bien, nous cherchons, il est vrai, quel est le bien d'un être particulier, et il y a ainsi un élément contingent et particulier dans cette recherche ; mais l'idée même du bien n'est pas empirique, car elle n'est pas autre chose que l'idée de la fin d'un être. L'idée de la fin d'un être est comprise elle-même dans la conception *a priori* que tout être en a une, laquelle n'est pas et ne peut être donnée par l'expérience.

La détermination du bien d'un être présuppose à un second titre l'idée que cet être a une fin : c'est que la méthode par laquelle cette détermination s'opère et peut seulement s'opérer, dérive de l'idée de fin et de l'idée, également *a priori*, du rapport qu'il y a entre la fin d'un être et sa nature. Ainsi, l'idée de fin, qui est égale à celle de bien pour notre raison, est une idée *a priori* qui nous est donnée dans la conception d'une vérité absolue *a priori* aussi, savoir que tout être a une fin. Cette idée donnée, la détermination de la fin d'un être donné est possible, quoique cette détermination soit *a posteriori*. Nous avons l'idée d'une telle recherche ; nous avons, de plus, la méthode par laquelle une telle recherche peut être accomplie ; et cette idée et cette méthode, sans lesquelles cette recherche ne saurait être accomplie, présupposent la conception *a priori*.

Messieurs, à cette première conception que tout a une fin, laquelle est *a priori*, s'en unissent deux autres : la première, c'est que la fin d'un être est le bien de cet être, attendu que, pour notre raison, il y a une équation absolue entre l'idée de la fin et l'idée du bien de

cet être. Voilà la première des deux conceptions qui s'ajoutent à la conception que tout être a une fin; la seconde, c'est que ce qu'un être doit faire, c'est précisément d'aller à sa fin. En d'autres termes, outre l'idée de la fin et l'idée du bien d'un être, il y a une troisième idée, à savoir que, ce que doit faire un être, c'est accomplir sa fin, accomplir ce qui est bien pour lui; ces trois idées s'unissent intimement, et c'est par la dernière de ces trois idées que des conceptions pures de notre esprit exercent et peuvent exercer une action sur notre volonté.

Certainement, si nous nous arrêtions à cette conception que tout être a une fin et que nous en avons une, et qu'à cette conception ne s'attachât pas l'idée que nous devons aller à cette fin, et que c'est précisément en cela que doit consister la règle de notre conduite, la première conception n'aurait aucune action sur notre volonté, pas plus que l'axiome *deux et deux font quatre*. La conception que tout a une fin n'exprime qu'un fait universel; mais il ne s'ensuit rien pour la volonté, pour la pratique. Ce qui rend cette vérité pratique, c'est que, à l'idée que tout être a une fin, s'unit immédiatement l'idée que cette fin est précisément ce à quoi doit tendre toute la conduite de cet être; dès lors, et par cette seconde conception, cette vérité, qui était purement spéculative, et qui n'avait aucune action sur notre conduite, devient une vérité pratique. L'idée d'obligation est l'idée de quelque chose qui agit sur notre volonté. Cela est si évident, qu'on tombe dans la logomachie lorsqu'on essaye de développer et d'expliquer cette vérité. Elle est si simple, qu'elle ne peut pas supporter d'explication. Qui dit obligation, dit quelque chose qui agit sur la raison et sur la volonté.

Tels sont les deux éléments de l'idée qu'un être intelligent se fait de ce qui est bien pour lui ou de ce qu'il doit faire : d'abord, il conçoit qu'il a une fin; de là l'idée de chercher quelle est cette fin, et de là la méthode pour la déterminer; puis vient la détermination même de cette fin par la méthode donnée, laquelle achève et complète l'idée du bien, ou l'idée de ce qu'il doit faire.

Telle est la conception complète de l'idée du bien pour un être intelligent, et par conséquent pour l'homme. Appliquons, en effet, tout ceci à l'homme. Il a une fin. En vertu du principe absolu que tout être en a une, il sait que cette fin est conséquente à sa nature, c'est-à-dire qu'il a une fin particulière, qui n'est pas celle de tel autre être, parce qu'il a une nature particulière, qui n'est pas celle de tel autre être. De là la méthode particulière pour déterminer quelle est sa fin : il faut qu'il examine quelle est sa nature, et quelle fin comporte cette nature; la méthode est toute simple, la voilà.

Mais, longtemps avant que l'idée de fin apparaisse dans notre esprit, longtemps avant que l'idée que nous en avons une, et qu'elle est relative à notre nature, s'y montre, nous allons déjà à notre fin; nous y allons depuis le premier jour que nous existons. Et, en effet, avant que notre raison soit éveillée, et qu'elle ait compris ce monde, et dans ce monde l'homme, notre nature remplissait ses fonctions, c'est-à-dire qu'elle aspirait, et, en aspirant, nous poussait, à sa véritable fin. Elle nous y poussait par les instincts, c'est-à-dire par les mille voies du désir, lequel désir n'est lui-même que l'expression de ce qu'est notre nature. Nous allions donc à notre fin avant que nous

eussions l'idée que nous en avons une. Nous y allions en vertu de l'instinct, et c'est là le mode de détermination instinctif.

Quand, du point de vue de l'égoïsme, nous avons assigné pour but à notre conduite la plus grande satisfaction de nos instincts, de nos désirs, ou, ce qui revient au même, de notre nature, et que nous avons agi conformément à cette règle, nous allions encore à notre fin ; car, aller à la plus grande satisfaction de notre nature, c'est aller à notre fin, puisque c'est aller à ce pour quoi notre nature a été faite. Quelle différence y a-t-il donc entre l'activité morale ou la conduite morale, et la conduite déterminée par l'instinct ou dirigée par l'égoïsme? Il y a cette grande différence, que, dans les deux derniers cas, c'est-à-dire dans la conduite dirigée par l'instinct ou par l'égoïsme, nous n'avons pas la conception de notre véritable loi, et que ce n'est pas au nom de cette véritable loi que nous agissons. En d'autres termes, nous faisons une certaine chose, qui est celle que nous voulons faire, sans savoir la raison pour laquelle nous voulons la faire, et sans concevoir que nous devons la faire; nous faisons par désir ce que nous sommes appelés à faire par intelligence, par raison, par devoir.

Et pourquoi, messieurs, dans la détermination instinctive, dans la détermination égoïste, n'agissons-nous pas encore suivant notre véritable loi, en vertu d'un devoir, d'une manière complétement intelligente? C'est parce que, quand notre raison cherche à se rendre compte du motif pour lequel elle agit quand elle obéit à l'instinct ou à l'amour de soi, elle ne trouve pas d'évidence dans les deux propositions qui expriment ces deux modes de détermination, savoir : que

nous devons faire ce à quoi notre instinct nous pousse, que nous devons chercher la plus grande satisfaction possible de notre nature. Il n'y a pas d'évidence dans ces deux propositions, pas plus qu'il n'y en a dans ces deux autres, qui leur sont parfaitement identiques : ce à quoi pousse l'instinct, c'est le bien ; ce à quoi pousse l'amour de soi, c'est le bien. S'il y avait évidence dans ces deux dernières propositions, les propositions : ce à quoi nous poussent l'instinct, l'égoïsme, c'est ce que nous devons faire, seraient évidentes ; mais, comme il n'y a pas d'évidence dans celles-là, il n'y en a pas non plus dans celles-ci. Nous ne pouvons pas trouver dans l'instinct, dans l'égoïsme, notre véritable loi ; car nous n'y trouvons pas un but qui remplisse ce que comporte dans notre esprit l'idée de bien, et alors nous n'y trouvons pas notre loi, c'est-à-dire ce que nous devons faire. Voilà pourquoi, quoique l'instinct nous pousse à notre véritable fin, quoique l'égoïsme nous y dirige, nous n'avons pas trouvé notre véritable loi, et nous ne sommes pas des êtres moraux, tant que nous ne faisons qu'obéir à l'instinct ou nous laisser diriger par l'égoïsme. Nous arrivons à l'état moral le jour seulement où nous avons compris que nous avons une fin, et que cette fin est un élément du bien absolu ; car, dès lors, nous sommes sous l'empire d'une proposition évidente, qui remplit pour nous par une équation vraie l'idée de bien et l'idée de ce que nous devons faire ; et, de plus, cette proposition évidente, qui satisfait complétement notre raison, nous impose une obligation, la même pour tous les cas, celle d'agir d'une certaine manière pour arriver à un certain bien ; nous sommes, en un mot, sous l'autorité d'une loi, et d'une loi qui est notre véritable loi, tandis que rien de cela n'exis-

tait auparavant. Mais, de ce point de vue, du point de vue que nous expliquons, nous découvrons que, sous l'impulsion de l'instinct, comme sous la direction de l'égoïsme, nous étions déjà dans le chemin de l'accomplissement de notre fin; car nous ne pouvons pas avoir l'idée, comme je le répète sans cesse, que nous avons une fin, sans avoir l'idée qu'elle est conforme à notre nature; et, de même que l'instinct n'est autre chose que la voix de notre nature, l'égoïsme n'est que le résumé de l'instinct.

Il est évident que Dieu avait arrangé toutes choses pour qu'avant que la raison parût en nous, nous allassions, par la seule force instinctive, et par l'effort de la raison empirique, du côté de notre destinée. Ainsi se concilient pour nous le mode instinctif, le mode égoïste et le mode moral; ainsi tout est justifié, expliqué; mais, en montrant que dans l'instinct nous étions dans le chemin de notre destinée, que dans l'égoïsme nous y étions davantage, la conception que nous avons une fin nous montre toute la différence qu'il y a entre ces modes de détermination et l'autre, celui qui consiste à obéir au motif moral. En effet, je vous ai dépeint la lutte de nos instincts, et toutes les imperfections de la conduite qui en résultait. Pour l'égoïsme, je vous ai montré également que l'égoïsme n'est pas une intelligence assez vaste de notre vocation, et c'est pourquoi il est sujet à mille erreurs. Ainsi, dans la pratique, la conduite dirigée, soit par l'instinct, soit par l'égoïsme, est pleine de faux pas. Mais il y a une différence plus essentielle, c'est celle du motif. Quand nous obéissons à l'instinct, c'est à nous-mêmes que nous obéissons; c'est encore à nous-mêmes que nous obéissons quand nous obéissons à l'égoïsme; donc, ce n'est pas à une

loi; tandis que, quand nous obéissons à la loi en vertu de laquelle nous devons aller à notre fin et nous associer à la fin universelle, nous obéissons à quelque chose qui n'est pas nous; notre action part de quelque chose qui vaut mieux qu'elle. En un mot, notre être s'élève en agissant au nom du motif moral; tandis que, quand il agit au nom des instincts ou de l'égoïsme, il ne s'élève pas, il reste en lui. Au nom de l'égoïsme, de l'instinct, nous secourons les autres: car la sympathie nous pousse à ne pas faire de la peine, à faire du bien aux autres, et l'égoïsme bien entendu nous fait comprendre que, si nous faisons du mal aux autres, ils nous en feront aussi. Par conséquent, nous pouvons, même de cette manière, respecter la fin des autres, ou même les aider à l'accomplir; mais c'est toujours par le motif personnel. Ce n'est pas en vertu d'une vérité évidente pour nous que nous faisons cela : donc notre conduite n'est pas morale. Mais, du jour où notre fin et celle des autres nous apparaissent comme des éléments évidents du bien absolu, c'est-à-dire des desseins impénétrables de Dieu, qui, tout impénétrables qu'ils demeurent, sont évidemment sages et bons, dès lors nous avons autant de raisons de vouloir le bien des autres, de le respecter, d'y aider, que nous en avons de vouloir le nôtre. Par conséquent, ce bien devient tout aussi sacré à nos yeux que le nôtre et que le bien absolu que nous ne comprenons pas. Dès lors, c'est en vertu d'une loi que nous sommes justes, bienveillants, charitables; c'est en vertu d'un motif impersonnel. Voilà la différence qu'il y a entre ces trois modes de conduite, partis de trois inspirations qui s'accordent, mais qui ne sont pas identiques.

Vous devez voir le pas que nous faisons quand nous

quittons l'égoïsme pour entrer dans le mode moral. Vous voyez que nous y entrons par la raison, laquelle résout, par une équation évidente, ce problème: qu'est-ce que le bien? Et, dès que cette solution est trouvée par la raison, l'idée de notre bien est fixée; l'idée qu'il est obligatoire est fixée; et une méthode est donnée pour déterminer où est le bien, qui s'appliquerait à la création tout entière. Armés de cette idée fondamentale et souveraine, que la fin de tout, c'est le bien absolu, que le bien de chaque chose, c'est la fin de chaque chose, et que les fins particulières de tous les êtres sont les éléments de la fin absolue, et, par conséquent, des fragments du bien absolu; armés de cette idée suprême, et de la méthode qui s'ensuit pour déterminer la fin du tout ou des êtres particuliers, nous aboutissons, dans l'application, à ce résultat : c'est qu'il faut, pour déterminer la fin d'un être, que la nature de cet être puisse être étudiée et connue. Or, dans ce vaste univers, non-seulement la nature d'une foule d'êtres qui sont perceptibles à nos sens ne peut être pour nous profondément et véritablement connue; mais, de plus, l'immensité de ce monde nous échappe, et nous n'en voyons qu'un très-petit point; et, par conséquent, bien que nous soyons sûrs que le tout ait une fin, et que, dans ce tout, chaque chose en ait une, comme nous ne pouvons déterminer la fin que d'un très-petit nombre d'êtres, nous ne sommes tenus de respecter que ce très-petit nombre d'êtres; car nous ne pouvons pas respecter ceux que nous ne connaissons pas. Ainsi, dans la partie qui nous est connue de la fin de toutes choses, nous nous associons à la fin universelle, et à l'ordre universel, qui n'est que l'accomplissement de cette fin. Mais nous

ne pouvons nous y associer autrement que par les détails; nous ne pouvons pas nous y associer dans l'ensemble. Ainsi, ce qui fait que nos devoirs sont si restreints dans cette vie, qu'ils ne s'étendent guère au delà de nous-mêmes et de nos semblables, c'est que nous ne connaissons pas d'une manière claire, nette, la fin des autres êtres qui nous entourent. Dès que nous passons aux animaux, aux plantes, aux minéraux, à toutes ces créatures qui remplissent avec nous ce petit monde, qui n'est qu'un imperceptible fragment du grand, dès lors les obscurités abondent. Qui pourrait dire pourquoi les plantes ont été faites, pourquoi les animaux l'ont été? Là, la difficulté commence; et là s'obscurcit le devoir. Pour nous, notre fin nous est indiquée déjà par la nature de nos désirs, de nos penchants; celle des autres hommes, de nos semblables, est identique à la nôtre : donc cette partie de l'ordre nous est sacrée, parce que nous la connaissons. Au delà de cette partie de l'ordre que nous connaissons, la lumière s'évanouit; plus rien de certain ne nous apparaît; dès lors le devoir cesse, ou du moins s'affaiblit. Et quand nous sortons des limites de ce monde, et que nous nous demandons : cet astre, quelle est sa fin? les êtres qui peuplent ces globes, quelle est leur fin? la fin du tout, quelle est-elle? là, toute lumière disparaît, et la méthode qui détermine la fin ne peut plus s'appliquer. Mais il reste une vérité : c'est que tout a une fin, et que cette fin est Dieu, puisque Dieu l'a imposée; c'est que la loi de l'univers, que nous ne connaissons pas, c'est la marche suivie d'après les lois voulues par Dieu. Alors, nous nous associons par la pensée, par le cœur, à cet ordre universel, puisque nous ne pouvons le respecter que de loin, nous ne

pouvons ni l'aider ni le contrarier. Il ne reste que plus sacré pour nous de réaliser la partie de l'ordre que nous devons accomplir, et que sont chargés d'accomplir autour de nous les êtres qui nous ressemblent. Là se limite, là se resserre le devoir.

Vous voyez que la forme de l'idée morale embrasse tout, mais vous voyez en même temps que sa matière, si je puis parler ainsi, est extrêmement restreinte.

Appliquons donc, messieurs, à l'individu humain la méthode pour déterminer sa fin, et voyons ce que donne cette méthode. En déterminant ma fin, je détermine celle de tous les êtres semblables à moi.

Messieurs, j'ai consacré un cours d'une année à déterminer la fin de l'homme, et je ne puis dans cette leçon que résumer d'une manière très-rapide ce que j'ai dit alors. Quand j'arriverai aux différentes parties de la règle de la conduite humaine, vous sentez que je descendrai de ces généralités pour fixer, dans chacune des situations principales où l'homme peut être placé, quelle est sa fin, et comment il faut qu'il agisse pour y aller. Par ces deux raisons : 1° parce que j'ai consacré une année tout entière à résoudre le problème général de la fin de l'homme; 2° parce que toute la suite de ce cours doit être le développement de cette recherche, et enfin parce que je n'ai que cette leçon, je suis condamné à me renfermer dans les plus grandes généralités. Mais, néanmoins, vous aurez une vue de l'ensemble, et c'est là ce que je dois faire dans les progomènes du cours de droit naturel.

Messieurs, l'idée que nous nous sommes faite de l'homme d'après l'observation, nous montre qu'il y a en lui des instincts, des tendances, des désirs, le mot n'y fait rien, par lesquels sa nature s'exprime et se ré-

vèle primitivement, et tant que dure son existence en ce monde; qu'il y a de plus en lui des facultés, c'est-à-dire des instruments qui répondent aux désirs et aux tendances qu'exprime sa nature, et qui ont chacune pour destination évidente de satisfaire quelques-unes de ces tendances; qu'il possède une faculté de comprendre dont l'objet est de l'éclairer et sur la nature des choses que son être réclame par ses désirs, et sur le meilleur emploi à faire de ses facultés pour satisfaire ces mêmes désirs; enfin, qu'il y a en lui une force de direction qu'on appelle volonté ou empire sur soi, et qui a pour fin, sous l'autorité supérieure de la raison ou de la faculté qui comprend, de diriger ces différents instruments qui ont été mis en lui, de la manière la meilleure pour arriver à la satisfaction de notre nature.

Voilà ce que la philosophie enseigne sur les facultés de la nature humaine. C'est là la division la plus vraie de ces facultés.

Ainsi, par exemple, pour citer des cas particuliers, nous avons un ardent désir de connaître; c'est une des tendances persévérantes de notre nature; c'est aussi une de celles qui s'y manifestent dès qu'elle paraît en ce monde. Il y a en nous une faculté qui correspond à cette tendance, qui est chargée de la satisfaire; c'est ce qu'on appelle l'intelligence. L'intelligence contient elle-même une faculté de comprendre, qui nous fait apercevoir notre désir de connaître, qui voit que, par conséquent, il est dans notre fin que nous le satisfassions, et que nous avons une faculté qui est faite pour cela; qui nous apprend de quelle manière il faut diriger cette faculté pour qu'elle arrive à la plus grande satisfaction possible de cette tendance. Enfin, à l'aide

de la volonté, nous exécutons, en gouvernant notre faculté intellectuelle, ce que prescrit la raison ou la faculté qui comprend.

Voyez l'harmonie de toutes ces parties dans cet autre exemple. Nous avons une tendance non moins forte, non moins permanente, primitive, essentielle à notre nature : c'est la sympathie, qui, dans son acception et dans sa forme la plus générale, nous pousse à l'union, à l'harmonie, à l'association avec tout ce qui, de loin ou de près, est actif comme nous, c'est-à-dire est cause ou force. Elle nous lie ou nous pousse à nous lier spécialement avec tous les êtres qui, comme nous, sont des causes complètes, qui sont intelligents et libres; ultérieurement et moins fortement, avec les êtres qui sont un peu intelligents et actifs, comme les animaux; ultérieurement encore, et de moins en moins fortement, avec les plantes, parce que là aussi il y a vie et développement; enfin avec tout ce qui dans la création a quelque chose de notre nature, c'est-à-dire qui est cause, cause à tous les degrés possibles. La sympathie a toute cette portée; elle nous pousse à l'union avec tout ce qui vit, à commencer par Dieu, et à finir par le dernier être créé qui possède une étincelle de vie. La sympathie n'est que très-imparfaitement satisfaite dans cette vie; c'est de toutes nos tendances celle qui l'est le moins. Eh bien! une foule de nos facultés correspondent en nous à cette tendance et ont pour objet spécial de la satisfaire. Pour n'en citer qu'une, je prendrai la faculté expressive, celle qui nous met en communication avec les autres hommes, qui nous permet de leur faire part de tout ce que nous voulons, de tout ce que nous pensons. Gouvernée d'une certaine manière par notre volonté, à la lumière de notre intelli-

gence qui voit pour quoi elle est faite et ce qu'elle est chargée d'accomplir en ce monde, cette faculté aboutit, même en cette vie, à une satisfaction assez grande de la tendance sympathique.

Vous voyez déjà cet accord entre la tendance d'une part, la faculté d'une autre, et puis le pouvoir directeur ou exécutif qui se compose de la volonté et de l'intelligence. Voilà ce que nous trouvons sans cesse en nous. Ce phénomène, que je viens de montrer dans deux cas, se répète relativement à toutes nos tendances, de manière que nous aurions découvert la fin absolue de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature, si nous avions fait le compte psychologique de toutes les tendances de notre constitution. La psychologie, qui est le fondement, le point de départ, la condition de toutes les sciences philosophiques (quoiqu'elle ne soit pas leur seule condition), est très-peu avancée ; et la preuve, c'est que vous chercheriez vainement, dans les annales de la philosophie, à commencer à Thalès et à finir à Condillac, une étude forte, sérieuse, approfondie, des tendances primitives, ou de ce que j'ai appelé indifféremment, dans le cours de ces leçons, les instincts primitifs de la nature humaine ; et pourtant c'est là qu'est le secret de la conduite des hommes, car c'est par là que la nature s'exprime, et qu'elle trahit son organisation et ce pour quoi elle a été faite. Je sais bien que là n'est pas toute la fin de l'humanité, qu'elle n'est pas moins à ce que ses tendances soient satisfaites d'une certaine façon qu'à ce qu'elles soient satisfaites. Je crois, et il est évident, que le mode rationnel, libre, volontaire, intelligent, actif, par lequel ces tendances doivent arriver à leur satisfaction, n'est pas moins essentiel à la fin de l'homme que cette satisfaction même.

Mais enfin, la solution de la question qui a pour objet la fin de l'homme est, au fond, dans la détermination de ces tendances, en ce qu'elles ont de distinct, et quant aux buts divers vers lesquels elles nous poussent. Si, par exemple, vous n'apercevez dans la nature de l'homme, sur dix tendances primitives (je suppose que tel en soit le nombre), que cinq, la moitié de l'homme vous échappe. Supposez que vous n'aperceviez pas dans la nature humaine cette tendance dont je vous parlais tout à l'heure, qui est la sympathie, vous placeriez peut-être dans la connaissance toute la fin de l'homme; vous croiriez que l'amour n'y est pour rien. Supposez que vous laissiez échapper à votre analyse l'activité ou le besoin de faire, ou l'amour du pouvoir, l'ambition; eh bien! cette tendance supprimée, une partie essentielle de l'homme se trouve en même temps supprimée. Si vous en supprimiez enfin la curiosité, ou ce besoin qui nous pousse à connaître, vous ne verriez pas que la science absolue est comprise dans la véritable fin de l'homme. Ainsi, selon que vous ferez une analyse plus ou moins exacte, plus ou moins vraie, des tendances primitives de la nature humaine, vous arriverez à une détermination plus ou moins exacte, plus ou moins vraie, de la véritable fin de l'homme telle qu'elle résulte de sa nature.

Je ne veux, en vous disant cela, que vous montrer comment il faut procéder pour découvrir quelle est la fin de l'homme; car, en fait, bien que les philosophes n'aient pas déterminé la fin de l'humanité, cela n'a pas empêché l'humanité d'aller à sa fin. Il est impossible que l'humanité ne soit pas perpétuellement et continuellement dans le véritable chemin de sa fin et de sa fin tout entière; tout cela ne dépend pas de la philoso-

phie, de l'exactitude de ses résultats; s'il fallait que l'humanité attendit les résultats de la philosophie pour aller à sa fin, l'humanité serait morte et détruite depuis le commencement. Quels que soient donc les résultats de la philosophie, en fait, la nature humaine, agissant dans chaque homme, y agissant tout entière, pousse chaque homme, par conséquent l'humanité tout entière, à sa fin. Ce n'en est pas moins une question de la plus haute importance que de déterminer quelle est cette fin : car c'est faire la science d'une chose qui se fait toute seule, mais instinctivement; c'est mettre clairement dans la morale ce que chacun y sent plutôt par inspiration qu'autrement. Et vous voyez que, dans ce cas comme dans tous, la philosophie n'aboutit jamais qu'à éclaircir ce que tout le monde sait. C'est ainsi que la science doit procéder pour arriver à déterminer la fin de l'homme.

Maintenant, j'arrive à un autre point qui est d'une haute importance : c'est que la fin de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature, telle que l'implique sa nature, ne s'accomplit pas parfaitement dans cette vie, et même est impossible à accomplir parfaitement dans cette vie.

Messieurs, prenez une tendance quelconque de votre nature,et voyez si cette tendance est, dans aucun individu humain, je dis plus, est, dans l'espèce humaine tout entière, complétement satisfaite. Il est évident qu'elle n'est complétement satisfaite ni dans l'individu, ni dans l'espèce. Il est évident, bien plus, que, tant que le monde sera organisé comme il l'est, et il ne peut pas l'être autrement qu'il ne l'est, il y a impossibilité à ce qu'aucune des tendances de notre nature soit complétement satisfaite, ni dans l'individu, ni

dans l'espèce. Savez-vous ce que c'est que la satisfaction d'une tendance de notre nature? C'est, pour l'intelligence, la connaissance absolue; pour la sympathie, l'union absolue et l'harmonie complète des êtres entre eux. Or il est très-évident, pour m'arrêter à ces deux exemples, que la science absolue, et cette harmonie et cette union parfaite des êtres entre eux, sont absolument irréalisables dans l'organisation de ce monde, tel qu'il est. Et qu'on ne dise pas que cela tient à l'organisation de la société; et qu'en organisant autrement la société on arriverait à la parfaite et complète satisfaction des tendances de notre nature, comme le prétend une secte très-moderne. Il n'y a pas d'organisation de la société qui puisse aboutir à la science absolue; il n'y a pas d'organisation de la société qui puisse aboutir à l'union complète des êtres entre eux dans ce monde. Assurément, par des organisations plus ou moins habiles de la société, on peut augmenter la somme de satisfaction des différentes tendances de notre nature, et peut-être de toutes. C'est en cela que consiste le progrès de la science sociale. Ainsi, dans le temps présent, la sympathie de chaque individu est infiniment plus satisfaite qu'elle ne l'est à l'état barbare, à l'état pastoral, à l'état de peuple chasseur, dans les différentes situations où nous avons vu l'espèce humaine arriver successivement dans la carrière de la civilisation. Sans aucun doute, la curiosité, la sympathie, sont infiniment mieux satisfaites dans l'ordre de choses actuel que dans les ordres de choses précédents; mais comparez cette réalisation avec la satisfaction complète de nos tendances, et vous comprendrez qu'il n'y a pas d'organisation sociale qui puisse porter remède à ce

mal inévitable, qui est attaché à la condition d'ici-bas.

On peut donc avancer par la civilisation vers la fin pour laquelle notre nature a été faite, mais on ne peut pas l'atteindre dans le monde organisé comme il l'est.

Tout le travail de l'humanité tend vers cette fin et vers ses différents éléments; mais il y tend avec une éternelle résistance de la part des choses. Il avance, mais le but est impossible à atteindre; le but est au delà de toute la portée de ses efforts. Sans doute, dans le temps présent, nous pouvons nous féliciter d'être arrivés, dans la carrière de la fin de l'humanité, à un certain degré où la vie est assez douce; mais elle est douce relativement; et, quand vous êtes arrivés au terme de la connaissance humaine telle qu'elle existe, les problèmes qui vous intéresseraient le plus se trouvent encore insolubles, et non-seulement ceux que vous concevez, mais ceux que vous ne concevez pas; car vous savez que, dans cette carrière de la connaissance humaine, une foule de problèmes se posent, se détaillent; la carrière s'étend à mesure que la connaissance se développe. Ainsi l'obstacle est le caractère de la condition humaine; l'obstacle, rencontré par toutes nos facultés travaillant toutes à la satisfaction de nos tendances, l'obstacle est là; il est dans la condition de ce monde. Cet univers organisé comme il l'est, est, pour me servir de ma formule, la mise en opposition des différentes destinées, des différents développements ici-bas. Tout être en borne un autre, et est borné par tous les autres; nous ne faisons que nous borner mutuellement, et tout l'art de la civilisation ne consiste, pour l'espèce humaine, qu'à mettre en harmonie, à rendre parallèles, des forces qui, naturellement, ne l'étaient pas du tout. Chaque découverte nouvelle dans la science sociale tend à rendre parallèles

des forces qui étaient en opposition, et toutes les découvertes des sciences naturelles ou physiques sur la nature ne tendent qu'à mettre en harmonie avec notre force des forces aveugles qui étaient en lutte avec elles. Ainsi, toutes les fois qu'on découvre la loi d'une force naturelle, de la vapeur, de l'air, qu'arrive-t-il? C'est que, connaissant la loi de cette force aveugle, vous dirigez cette force dans le sens de vos desseins; d'opposée qu'elle était à vous, elle devient parallèle à vous, elle devient un instrument entre vos mains. La civilisation tend à mettre en harmonie toutes les forces de ce monde, particulièrement les forces humaines; car, avant la civilisation, ces forces étaient plus ou moins en opposition. Mais, entre l'harmonie complète et le degré d'harmonie que la puissance humaine peut à la longue établir entre les forces qui animent ce monde, il restera toujours un espace incommensurable.

Il suit de là que la fin absolue de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature, n'est pas réalisable dans ce monde; par conséquent, que l'homme et l'espèce humaine n'ont pas été mis en ce monde pour arriver à la réalisation de cette fin; car, s'ils y avaient été mis pour cela, le monde aurait été organisé pour que cela fût possible. Or cela ne l'est pas; donc ce n'est pas pour cela qu'ils y ont été mis. Il est donc évident que la fin de la vie présente n'est pas cette fin absolue, qu'elle en est distincte. Reste à savoir quelle est la fin de la vie présente.

Messieurs, quand on y regarde de près, on trouve que cette circonstance même, que la condition présente met obstacle à la satisfaction de toutes nos tendances et au développement de toutes nos facultés, engendre en nous et y crée certaines choses qui sont de la plus

haute importance pour nous et pour l'accomplissement de nos destinées. Bientôt, quand on y regarde encore de plus près, on trouve qu'elles sont tellement importantes qu'il était indispensable qu'elles fussent. Alors, quand on en est arrivé à ce degré, la vie actuelle, avec toutes ses misères, est complétement expliquée; elle est démontrée nécessaire à la destinée de l'homme. Que crée en nous l'obstacle ou la condition actuelle? Il y crée d'abord la direction de nos facultés par la volonté et l'intelligence; car, admettez qu'au début, dans l'enfant, tous les instincts de sa nature le poussant à travailler à satisfaire toutes ses facultés, il n'eût rencontré à cette espèce de satisfaction nulle difficulté, nul obstacle : il est évident que jamais la volonté ou l'empire sur nous-mêmes ne se fût éveillé en lui. Il est évident, de plus, que si la raison s'y fût éveillée, elle n'aurait existé que pour contempler l'être allant à sa fin naturellement et sans obstacle, et sans qu'il s'en mêlât. La raison eût été en nous ce qu'elle est en nous à la vue des choses extérieures, une simple spectatrice; et, quant à la volonté et à la liberté, elles ne se seraient pas éveillées, parce qu'elles n'eussent pas été nécessaires. Ce qui fait que l'intervention de la volonté, c'est-à-dire l'empire acquis par l'homme sur lui-même, et la direction par lui perpétuelle et continuelle de ses facultés, est nécessaire, c'est que les facultés non dirigées viennent se heurter contre l'obstacle, et ne savent pas le tourner. Il faut, pour tourner l'obstacle, ou pour le renverser, quand il est renversable, la direction intelligente de la liberté. La liberté, ou l'empire que nous avons sur nous-mêmes, concentre sur le point qui résiste toute la force de nos facultés, qui acquiert ainsi une puissance quintuple, décuple.

De plus, l'intelligence a recours à une méthode, à un art, à des moyens pour aider la force des facultés, ou pour y suppléer, quand cette force ne peut pas devenir assez grande pour tourner l'obstacle, quand il ne peut être renversé.

Ainsi, dans le chemin de l'accomplissement de notre destinée, l'obstacle que nos tendances et nos facultés rencontrent éveille en nous la liberté et y crée la personne, c'est-à-dire l'être qui sait se posséder, qui use de ce qu'il a en lui pour aller à sa fin, la comprend et la voit.

Voilà ce que crée l'obstacle. Or, l'obstacle, c'est la condition humaine. Si l'obstacle n'eût pas existé, non-seulement il n'y aurait pas eu pour nous de liberté (car elle ne serait pas éveillée en nous), mais encore il n'y aurait eu ni vertus, ni vices, ni bien, ni mal; l'homme ne serait pas devenu un être moral. En effet, en quoi consiste le bien moral? dans l'accomplissement libre et intelligent, par la volonté, de la loi, c'est-à-dire de notre ordre, c'est-à-dire de notre fin, dans chaque circonstance particulière. Sans cela, nous nous serions livrés à l'impétuosité de nos passions du moment. Mais l'intelligence est là qui concerte ce que nous devons faire; la volonté est là qui veut l'exécuter. Quand elle le fait, elle est vertueuse; quand elle ne le fait pas, elle est coupable. C'est là ce qui rend l'homme moral, digne. La personnalité d'une part, la moralité de l'autre, résultent de la condition actuelle. Supposez une condition qui ne contienne aucun obstacle à notre fin, tout cela était impossible; nous serions allés à notre fin d'une manière passive, si l'on peut parler ainsi quand on parle d'une chose active. C'eût été le ressort de la montre, une fois tendu par la main de l'ouvrier, se détendant successivement, et marquant les heures jusqu'à

la nuit; mais ce ressort n'eût pas participé à l'effet produit. Nous serions restés des choses, nous ne serions pas devenus des personnes; car telle est la différence qu'il y a entre les choses et les personnes. D'où vient que nous nous élevons de l'humble condition de l'être qui n'est qu'une chose à la condition sublime d'une personne? D'où vient qu'il y a du bien moral, et que nous devons l'atteindre? Cela vient de ce que le monde est fait comme il l'est; de ce que nous ne faisons point un pas vers notre fin, sinon à la sueur de notre front. Une autre chose serait arrivée dans l'hypothèse que je fais: c'est que le bonheur même qui résulte de la satisfaction de notre nature, car il est dans l'émotion agréable qui résulte elle-même de cette satisfaction, eût existé complet pour chaque individu, mais par cela même n'eût pas été senti. Et, en effet, nous ne sentons le bonheur ou l'émotion agréable que par le contraste de l'émotion pénible. Un être qui aurait rencontré comme son état naturel la satisfaction parfaite et continuelle de tous les désirs de sa nature, et dont la vie mortelle se serait écoulée dans cette satisfaction, cet être, assurément, n'aurait pas senti le mal; mais cet être aurait été insensible à son bien. Ce qui fait que nous sentons le bonheur, c'est la vie, cette vie dont la condition est la douleur.

Il y a plus : c'est que, pour notre raison, le bonheur qui n'a pas été mérité est sans dignité, n'est rien. Il y a dans notre raison une conception qui nous dit que le mérite est la condition du bonheur, sa condition naturelle et vraie, que le bonheur avant le mérite, c'est un contre-sens; que le bonheur est dans notre fin, puisqu'il est l'effet nécessaire de l'accomplissement de notre fin; mais qu'il est là comme récompense de l'effort que

nous faisons pour atteindre et conquérir notre fin. Notre raison, en d'autres termes, subordonne, comme l'effet et la conséquence, le bonheur à la vertu, le bonheur à l'effort. Or, dans l'hypothèse que je fais, et qui est le contraire de la vie actuelle, le bonheur serait venu avant le mérite ; il n'y aurait jamais eu possibilité, ni pour la vertu, ni pour la morale, de venir. Pour réaliser ces grandes choses, il faut que l'homme devienne une personne, qu'il devienne semblable à Dieu : car Dieu, que fait-il ? il crée par sa volonté et par son intelligence ; il est la personne éminente, la personne complète. Or, pour que l'individu humain devînt une créature personnelle et cessât d'être une chose, qu'il devînt semblable à Dieu, et s'associât librement et volontairement au plan de la création dans les étroites limites de son pouvoir, pour qu'il devînt vertueux, qu'il arrivât à la dignité morale, pour qu'il sentît le bonheur, qu'il en fût digne, il fallait, non pas une condition dans laquelle l'accomplissement absolu de la fin fût possible, mais une condition où elle fût impossible, c'est-à-dire une condition remplie d'obstacles.

La vie présente n'est donc pas un accident ; la vie présente était nécessaire ; elle n'est pas seulement expliquée, elle est complétement justifiée. Il n'y a personne, en effet, qui voulût, qui osât même, dans sa pensée, préférer la condition heureuse que j'ai décrite tout à l'heure à la condition que nous donne, que nous fait cette vie. Oui, tout homme qui a le sentiment de la dignité d'être une personne, de la dignité de pouvoir être vertueux, de pouvoir s'associer à Dieu dans le plan de la création, de la dignité de pouvoir le comprendre, de pouvoir sentir l'ordre universel, l'entrevoir, le réaliser en nous, tout homme qui a cela dans l'esprit (et

tout homme l'a à un degré quelconque), ne peut hésiter à préférer le bien actuel, tel qu'il est, avec le mal physique et moral qui s'y mêle, à la condition qui nous aurait attendus dans un ordre de choses où nous aurions éprouvé la complète satisfaction de nos tendances.

Ainsi la vie actuelle est éminemment bonne, parce qu'elle est éminemment mauvaise. Sa bonté est dans le mal qu'elle contient; car au prix de ce mal est la moralité, la personnalité. Si cela est, il en résulte deux conséquences : la première, que le but de cette vie n'est pas tant dans les pas que nous pouvons faire vers notre fin absolue, c'est-à-dire vers la connaissance, vers la puissance, vers l'union avec les êtres semblables à nous, ou différents de nous ; que ce but est moins dans tout cela, qu'il n'est dans la production du bien moral, dans la création énergique, toute-puissante, de la personnalité en nous. Nous rendre libres, c'est-à-dire maîtres de nous, nous servir de cette liberté dans la voie de notre véritable fin, ne pas agir par passion, ou par calcul, mais au nom de l'ordre, voilà le vrai but de cette vie; et c'est le vrai but de cette vie, parce qu'il dépend de nous de l'atteindre, tandis que l'autre but ne dépend pas de nous. C'est ce qui justifie le créateur de l'inégalité avec laquelle il semble avoir réparti les différents êtres qui se sont succédé dans les siècles. On pourrait dire à Dieu : Vous me faites naître dans une société avancée, civilisée, où la somme de bonheur est grande, la somme de mal considérablement diminuée, où, grâce aux lumières, à l'éducation, à la tradition, je vois mieux mon devoir, et puis le faire plus aisément; il n'y a pas d'égalité entre ma position et celle du sauvage dans les forêts du nord de l'Amérique, et celle des

Huns, des Vandales, qui envahissaient l'empire romain; il n'y en a pas entre cette condition et celle des peuples qui erraient dans leurs forêts dix siècles avant Jésus-Christ. Oui, il semble qu'il y ait là une grande inégalité; elle serait immense, si la fin de cette vie était d'atteindre la fin véritable de l'homme. Mais la fin véritable de la vie, c'est de créer en soi la personne humaine, la personne morale. Or cette création peut être tout aussi complète chez le sauvage que chez l'homme civilisé. Et en effet, messieurs, le mérite n'est pas proportionné aux lumières. Je puis ne pas entrevoir ma véritable fin, n'en voir que de très-faibles éléments; je puis l'entrevoir d'une manière très-étendue : c'est la différence qu'il y a entre le sauvage, le barbare, et moi. Si, avec ma conscience, dans le premier cas, je suis aussi fidèle à un ou deux premiers points de l'ordre qu'aux mille que j'aperçois maintenant, je suis aussi vertueux; si je fais autant d'efforts pour arriver à un but imparfait que je puis en faire dans un meilleur état pour arriver à un but plus parfait, je suis aussi vertueux, j'ai accompli la véritable fin de cette vie. La véritable fin de cette vie ne dépend d'aucune cause extérieure, elle dépend tout entière de l'individu. Nous portons en nous tous la réalisation de notre véritable destinée ici-bas, pourvu que nous y apportions toute notre intelligence pour la comprendre, toût notre courage pour y aller.

Voilà donc la vraie fin de cette vie, laquelle ne peut être accomplie qu'autant que nous marchons vers la fin absolue.

Une seconde conséquence est bien plus évidente ou aussi évidente que celle-là, et tout aussi importante, Nous venons de fixer la condition de la vie actuelle; et quelle condition ? la condition que, dans cette vie, se-

ront réalisées les qualités de notre nature qui nous rendront dignes de notre fin véritable, de notre fin absolue. Donc, tout ce que nous venons de dire, s'il n'y avait pas une ou plusieurs autres vies, serait absurde.

D'un autre côté, ma nature est là, elle est faite d'une certaine façon ; en vertu de son organisation, elle a des désirs qui ont une fin, qui ont un but. Il y a en moi une intelligence qui comprend toute la portée de ces désirs, et une sensibilité qui est horriblement malheureuse : car ces désirs meurent impuissants et ne peuvent se satisfaire sur cette terre. Il y a aussi en moi des facultés qui, malgré les obstacles, possèdent toutes le pouvoir nécessaire pour satisfaire ces tendances. Tout cela, je le comprendrais en moi ; je serais malheureux dans la condition actuelle ; je m'expliquerais cette condition ; j'en verrais la nécessité, les convenances, dans une certaine hypothèse que ma nature réclame tout entière, et cette hypothèse ne serait qu'une chimère impossible, absurde? La plus grande absurdité imaginable serait, au contraire, que cette vie fût tout : je n'en connais pas de plus grande dans aucune branche de la science. La plus grande absurdité et la plus grande contradiction imaginables seraient que cette vie fût tout ; donc ~~il y~~ en aura une autre.

Cette autre vie sera-t-elle une ou multiple? sera-ce une succession de vies dans lesquelles l'obstacle ira diminuant, ou bien serons-nous plongés, en sortant de cette vie, dans une vie sans obstacle ? On peut choisir entre ces deux hypothèses. Ce que nous pouvons affirmer, sous peine de condamner à l'absurdité l'univers, le monde, la vie actuelle, l'homme, Dieu, tout, c'est que cette vie n'est pas tout, et que la fin d'une autre

vie sera l'accomplissement de notre véritable fin, et non plus la création de la personnalité morale, à moins qu'on n'admette une succession de vies où cette personnalité soit augmentée, jusqu'à ce qu'enfin la création personnelle soit achevée, et qu'il soit donné une vie dans laquelle la fin véritable de l'homme soit possible.

Telle est, messieurs, mon opinion sur les bases et les conséquences de la morale. Je vous l'ai exposée dans la partie métaphysique avec toute l'obscurité et les inconvénients qu'entraîne toujours cette partie; mais enfin, à travers toute l'imperfection de mon exposition, vous pouvez apercevoir l'ensemble, et je n'ai pas souci des détails; ces détails, quand ils viendront, ne feront qu'éclaircir ce que j'ai dû laisser obscur.

TRENTE ET UNIÈME LEÇON.

VUES THÉORIQUES.

Messieurs,

Vous avez pu remarquer que, dans tout ce que j'ai dit sur ma doctrine relativement aux bases de la morale, je me suis spécialement attaché à déterminer l'idée du bien. C'est en effet là le point fondamental. Autour de cette idée, et des conceptions qui l'engendrent dans l'esprit de l'homme, il y a pourtant d'autres faits, qui sont également des faits moraux, parce qu'ils accompagnent la notion du bien, et non-seulement parce qu'ils l'accompagnent, mais parce qu'ils la complètent. J'ai négligé un peu tous ces faits accessoires, et je les ai négligés parce que je me suis souvenu que j'avais fait dans cette faculté un cours de morale générale, et que dans ce cours j'avais fort au long exposé, non-seulement la conception morale proprement dite, mais encore toutes les conceptions et tous les faits sensibles qui s'y rattachent. Je me suis souvenu que mon objet, dans un cours de droit naturel, ne devait être que de rappeler rapidement les bases de la morale, en appuyant principalement sur la notion du bien, parce que c'est de cette notion du bien en soi que doivent sortir, pour chacune des situations dans

lesquelles l'homme peut se trouver, les règles de la conduite qu'il a à tenir dans chacune de ces situations. Néanmoins, avant d'arriver aux branches différentes du droit naturel, il est bon de rappeler à cet auditoire les faits qui accompagnent le fait moral proprement dit, qui le complètent, qui ajoutent à la notion du bien d'autres notions très-importantes. C'est là ce que je ferai dans cette leçon, qui sera la dernière de ces prolégomènes, en vous signalant les faits qui enveloppent le fait moral proprement dit. Je rappellerai en outre l'ordre logique des différentes conceptions morales; en sorte que vous trouverez dans cette leçon, ou au moins je chercherai à y mettre, non-seulement les points accessoires que je n'ai pas touchés dans les précédentes séances, mais encore une espèce de résumé de mon opinion sur les principes de la morale.

Messieurs, deux espèces de faits suivent en nous la conception du bien absolu : des faits rationnels comme cette conception même, et des faits sensibles. L'idée du bien ne peut pas entrer dans notre esprit, sans qu'aussitôt et à sa suite ne se produisent en nous d'autres idées, que la première y fait naître, parce qu'entre l'idée du bien et ces autres idées il y a un rapport nécessaire. La première de ces idées que suscite inévitablement en nous la conception du bien, c'est l'idée d'obligation. Nous ne pouvons pas séparer ces deux idées de bien et d'obligation. Dès que nous avons mis sous le mot *bien* la véritable idée que ce mot représente, aussitôt ce que nous venons de mettre sous ce mot *bien* nous apparaît comme obligatoire ; et, longtemps avant que nous nous soyons formé une idée nette de ce que représente ce mot *bien*, l'idée confuse que nous en avons nous apparaît comme impliquant obligation. Il

n'y a pas, messieurs, une liaison moins étroite entre l'idée de ce qui est bien et l'idée de ce qui doit être fait, qu'il n'y en a entre l'idée de figure et celle de chose figurée, c'est-à-dire entre les idées qui s'impliquent le plus intimement. De manière que demander, par exemple, pourquoi le bien doit être fait, c'est absolument comme si l'on demandait pourquoi ce qui doit être fait doit être fait. Car, entre ce qui est bien et ce qui doit être fait, il y a un rapport tellement nécessaire, que l'une de ces idées est l'autre : à tel point qu'on peut se servir du caractère de l'obligation pour déterminer ce qui est bien, ainsi qu'a fait Kant. Cette proposition, que ce qui est bien doit être fait, est évidente par elle-même, tout comme la proposition que tout effet a une cause ; il y a entre l'une et l'autre une parfaite similitude et d'autorité et de nécessité, et toutes deux dérivent de la même source, qui est la raison intuitive.

Messieurs, aucune idée de bien autre que celle de fin n'attire à sa suite l'idée d'obligation : ce qui prouve que ces autres idées du bien ne sont pas l'idée de ce qui est véritablement bon en soi-même. Ainsi, nous appelons *bien* la connaissance, le pouvoir, mille choses auxquelles nos penchants nous attirent ; essayez de concevoir l'une de ces choses comme obligatoire, comme devant être poursuivie, votre raison s'y refuse. Pourquoi? parce que cela n'est pas bien en soi. Il n'y a que le jour où, l'idée du bien véritable étant conçue, nous apercevons que ces biens auxquels nous poussent nos penchants font partie de ce bien véritable, que l'obligation nous rattache à la poursuite de ces biens particuliers ; mais cette obligation est attachée à l'idée du véritable bien, du bien en soi ; et ce n'est que parce que

certaines choses ont été démontrées être des émanations du bien en soi, qu'il est obligatoire de les faire. Un jour, par exemple, il devient obligatoire pour nous de développer notre intelligence, par conséquent de poursuivre ce bien qui est la connaissance de la vérité. Mais, tant que nous ne sommes poussés vers ce bien que par le penchant qui est en nous, et que nous ne concevons pas ce penchant comme le développement de notre fin, l'obligation ne nous apparaît pas. L'obligation ne s'attache pas davantage à la poursuite du bien qui est appelé égoïste, car l'idée du bien égoïste n'est pas l'idée du véritable bien ; et ce n'est que le jour où l'idée du bien égoïste a été démontrée être un des éléments de l'idée du bien absolu, que le bien égoïste nous apparaît comme obligatoire.

Cette conception, que le bien en soi est obligatoire, n'est pas la seule que suscite en nous l'idée du bien ; la pratique, non plus la simple conception, du bien, mais la pratique, ou la réalisation par un agent quelconque, du bien, entraîne avec elle une autre idée. Cette idée est celle-ci : c'est que quiconque fait le bien mérite, c'est-à-dire est digne de bonheur, et que quiconque fait le mal démérite, c'est-à-dire est digne de misère ou de malheur. On a remplacé ces deux mots de bonheur et de malheur, dans ce cas, par les mots de *récompense* et de *punition*. Il nous est impossible d'être spectateurs de la bonté d'un agent libre et intelligent, sans concevoir que, par cela même que cet agent fait le bien, cet agent est plus digne de bonheur qu'un agent qui ne fera pas le bien, qu'il en est plus digne, à plus forte raison, qu'un agent qui fait le mal ; car, à la vue d'un agent qui fait le mal sciemment, nous trouverions juste qu'il fût puni d'agir immoralement, en un mot il

nous apparaît comme déméritant. Pourquoi celui qui fait le bien nous apparaît-il comme méritant? On ne rend pas compte des principes immédiats et absolus que conçoit la raison. On n'explique pas pourquoi un fait qui commence à exister a une cause; il est nécessaire pour notre esprit de concevoir cela comme une vérité absolue qui ne souffre pas d'exception. Il est aussi nécessaire pour notre esprit de concevoir qu'un agent qui fait le bien mérite. Ceci établit une liaison nécessaire, et qui a une grande conséquence en religion, entre la pratique du bien, ou la vertu, et le bonheur. De sorte que, comme l'a fait Kant, on peut conclure, de cela seul que le bonheur ne suit pas toujours en ce monde la vertu, que cette vie n'est pas une vie définitive, et qu'il faut qu'il y en ait une autre, sous peine d'absurdité, c'est-à-dire sous peine de violation des lois absolues de la vérité, telle que la conçoit notre raison.

Messieurs, cette idée, qu'un agent qui fait le bien mérite, ne nous vient que quand il s'agit du véritable bien, c'est-à-dire de ce qui est bien en soi; car, ni le bien auquel nous poussent nos penchants, ni le bien égoïste, tel que nous le voyons pratiquer et réaliser par nos semblables, ou que nous le pratiquons ou réalisons nous-mêmes, ne nous inspire ce jugement; et, si nous essayons de concevoir ce rapport à propos de l'un de ces biens, notre raison s'y refuse. Ainsi, de ce qu'un homme animé d'une forte passion poursuit l'objet de cette passion, il ne s'ensuit pas du tout qu'il mérite pour cela ; tout au contraire, nous trouvons qu'il fait une chose toute simple, qu'il est naturel de la faire; que, s'il résistait à cette passion pour ne pas s'avilir lui-même, pour ne pas nuire à ses semblables, c'est

alors que nous trouverions qu'il mérite. Quand il ne fait que céder à un instinct, quoique le but de cet instinct soit bon, nous ne pouvons reconnaître aucun mérite à cet homme. L'homme, dans le but égoïste, quand il calcule son bien le mieux du monde, ne nous semble pas mériter pour cela; nous trouvons qu'il se paye de ses propres mains, car c'est son plus grand plaisir qu'il cherche; il serait ridicule de dire qu'il mérite du bonheur parce qu'il poursuit son plaisir. Le véritable bien est le seul qui nous apparaisse comme obligatoire, et le seul aussi dont la pratique nous apparaisse comme rendant méritant celui qui le fait.

Il y a un troisième principe, ou une troisième circonstance qui s'attache également à l'idée du bien, ou plutôt à l'idée de la pratique du bien, c'est l'idée de la beauté morale. Cette idée n'a pas été considérée aussi universellement que les deux précédentes comme une des idées qui suivent la conception du bien ou le spectacle de la pratique du bien. Quand, à la vue d'une bonne action, nous éprouvons un certain plaisir, ce n'est pas là un effet sans cause, un fait sans explication; ce n'est pas, en d'autres termes, un événement arbitraire qui se produit. Quand je prends un fruit, que ce fruit me procure une certaine sensation, je veux savoir pourquoi ce fruit produit cette sensation plutôt qu'une autre, je ne puis pas en trouver la raison, je ne vois à cela rien de nécessaire, et je dis : c'est que j'ai été constitué arbitrairement de cette façon, et que la constitution, arbitraire aussi, de ce fruit produit sur moi une certaine sensation et non pas telle autre. Il n'y a pas de rapport nécessaire et légitime pour ma raison entre la cause qui produit cet effet et cet effet lui-même; du moins je n'en conçois pas. En est-il de

même lorsque, à la vue d'une bonne action, j'éprouve du plaisir, j'éprouve une émotion agréable, et à la vue d'une mauvaise action une émotion désagréable et pénible? Il n'en est pas ainsi, car il me paraît qu'il est dans la nature de la pratique du bien, ou du bien lui-même, de plaire, c'est-à-dire d'agréer à quiconque a une raison et une intelligence pour comprendre le bien; en d'autres termes, cette liaison nécessaire, qui me paraît exister entre l'idée du bien et l'idée du plaisir qui est produit par le bien, n'est pas un effet qui me paraisse arbitraire. Si le contraire existait, s'il y avait une créature raisonnable à qui le bien, le spectacle de la vertu, causât une impression pénible, je trouverais que cela est un renversement des lois de la nature, je trouverais cela absurde, incompréhensible, inconcevable, tant il me paraît peu arbitraire que le spectacle de la vertu plaise. Je trouve, en d'autres termes, un rapport immédiat entre la cause qui produit cet effet et cet effet lui-même. Assurément, cette conception n'a ni l'évidence, ou, pour mieux dire, la clarté, ni l'importance dans la vie humaine, des deux conceptions dont je viens de vous parler auparavant. Que le bien nous apparaisse comme obligatoire, que celui qui le fait nous apparaisse comme méritant, ce sont là des idées de la plus haute importance, qui ont une conséquence infinie sur la destinée de l'homme. S'il y a là-dessus le moindre nuage, la moindre incertitude, le monde s'arrête, change. Mais que l'on convienne ou non d'une manière claire qu'il est dans la nature de la vertu d'agréer à tout être raisonnable et sensible, peu importe. Le fait est que, toutes les fois que la vertu se produit sous nos yeux, elle nous agrée, que, toutes les fois que le vice s'y montre, il nous déplaît. Ce n'est

donc qu'en recherchant la cause de ces deux effets, que nous trouvons qu'il n'y a rien là d'arbitraire, et que nous concevons le rapport qu'il y a entre la vertu, comme spectacle, et le plaisir, comme émotion esthétique produite par ce spectacle.

Cette conception n'est pas moins caractéristique que les précédentes de l'idée du véritable bien ou de la véritable vertu; car, si nous jugeons que la vertu est belle par elle-même, nécessairement, inévitablement, nous ne jugeons pas que l'égoïsme soit beau nécessairement, inévitablement. Nous ne jugeons pas non plus que c'est une propriété nécessaire de la passion d'être belle; cela n'empêche pas que la passion ou l'égoïsme puisse nous agréer, mais à un autre titre. Ce qui nous agrée dans la passion, ce qui fait, par exemple, que les passions qui agitent fortement des personnages sur la scène remuent tout ce qu'il y a de cœurs humains dans toute la salle, c'est la sympathie, ce n'est pas un jugement de la raison. Mais, quand nous voyons sur la scène un homme vertueux, qui fait à son devoir des sacrifices, non-seulement, avant que nous ayons raisonné, nous éprouvons une émotion agréable, mais encore, en raisonnant, nous trouvons qu'il était naturel, légitime, nécessaire, qu'un tel spectacle produisît sur nous un tel effet, tandis que nous ne nous expliquons pas raisonnablement comment et pourquoi il était nécessaire que le spectacle de Zaïre mourante nous émût et nous fît plaisir. En effet, c'est la constitution pure de notre nature qui fait cela; c'est parce que nous avons été créés sympathiques. Si nous n'avions pas été créés sympathiques, ce spectacle ne nous toucherait pas. Mais, par cela seul que nous aurions été créés intelligents et raisonnables, le spectacle de la vertu

agréerait à notre intelligence, et y causerait ce plaisir froid, intelligent, qui est le plaisir propre que nous cause le spectacle de la vertu.

Telles sont les trois grandes conceptions qui suivent, qui accompagnent nécessairement (les deux premières avec une clarté parfaite, la dernière avec assez d'obscurité) la conception du bien ou celle de la vertu. Cet ensemble de phénomènes rationnels est ce qu'on appelle la conception morale.

Maintenant, d'autres faits se produisent en nous à la suite de l'idée du bien et de la vertu. Ces faits sont purement sensibles.

Le premier est celui dont je viens déjà de vous parler; c'est ce plaisir ou cette émotion que le spectacle de la vertu ou du bien moral produit en nous; le spectacle contraire, le spectacle du vice ou du mal moral, y détermine une impression désagréable. Quand c'est nous qui faisons le bien ou le mal, il n'y a plus devant nous de spectacle; mais la pratique même, l'accomplissement par nous du bien ou du mal, produit dans notre âme des émotions plus vives, quoique de même nature, qui sont aussi agréables et douloureuses.

Messieurs, ce qui caractérise ces deux espèces de plaisir et de douleur, ces plaisirs et ces douleurs qui naissent en nous, d'une part, du spectacle de la vertu et du vice, et, d'autre part, de la pratique par nous ou du bien ou du mal, ce qui caractérise, dis-je, ces émotions ou ces sensations, c'est qu'elles sont mêlées à des jugements, et ces jugements sont les jugements mêmes dont je viens de vous entretenir. En effet, quand j'aperçois un être libre et raisonnable faire le mal, non-seulement ce spectacle me déplaît fatalement, mais encore je condamne, je désapprouve celui qui fait le

mal, et je le désapprouve à des degrés différents, selon qu'il fait plus ou moins le mal. Alors le phénomène total prend le nom d'indignation, si vous voulez : ce mot *indignation* représente un mélange de quelque chose de sensible et de quelque chose d'intellectuel. Quand je suis indigné, ce n'est pas là un simple jugement, froidement porté par la raison. On sent qu'il y a dans le mot *indignation* quelque chose de plus, qu'il y a quelque chose de sensible ; mais, d'un autre côté, ce mot ne représente pas seulement une simple notion sensible; on sent qu'il implique une désapprobation qui dépend de l'intelligence. C'est donc un mot qui représente un fait complexe : d'abord le jugement que je porte sur celui qui se rend coupable de quelque faute, et ensuite l'émotion pénible que cause en moi le spectacle de cette faute. C'est pourquoi ce n'est pas une simple émotion ou un simple jugement; c'est quelque chose de mêlé, qui porte un nom spécial. A la vue du bien, un phénomène également complexe se produit en nous, et ce phénomène complexe a pour éléments, d'abord le jugement approbatif que l'on porte sur l'agent, puis l'émotion agréable que produit en nous le spectacle du bien. Il en est de même des émotions qui se produisent en nous lorsque c'est nous qui pratiquons le bien ou le mal; de là ces mots : *satisfaction d'avoir bien fait*, et *remords*. On sent qu'il y a autre chose qu'un phénomène douloureux, sensible, dans le mot *remords;* on sent qu'il y a condamnation porté par l'agent sur lui-même, sur ce qu'il a fait. De même, dans le cas de satisfaction d'avoir bien fait, il y a jugement et émotion.

Tels sont les phénomènes, tant intellectuels que sensibles, qui accompagnent l'accomplissement du bien.

Maintenant, messieurs, je vais successivement ajouter quelques autres considérations, qu'il est nécessaire que je touche pour être le moins incomplet possible dans un sujet où je ne dois pas être complet ; je ne fais pas un cours de morale, je ne fais que rappeler les conséquences d'un tel cours, pour les poser comme base du droit naturel.

On dit que le droit naturel a pour objet de déterminer la loi ou la règle de la conduite humaine. C'est une loi qu'on cherche, et qu'on a raison de chercher; non pas des conseils, non pas des indications, des renseignements qu'on peut ou suivre ou ne pas suivre, mais une loi. Si ce n'était pas une loi, ce ne serait plus une science ; car il y a dans l'esprit humain l'idée qu'il y a des lois pour tout être raisonnable et libre, et, par *lois*, on entend des préceptes qu'on *peut* ou non suivre, mais qu'en même temps on *doit* suivre. Évidemment, on ne peut chercher la loi de la conduite humaine que dans ses rapports avec la fin de l'homme, c'est-à-dire dans ce qu'on appelle le bien. Mais le bien est conçu à différents degrés. Nous appelons *bien* différents objets de nos penchants; plus tard, nous appelons *bien* ce à quoi nous pousse l'égoïsme ; plus tard enfin, nous concevons ce que j'ai appelé le bien absolu, le bien en soi, ce qui est bien indépendamment de tout rapport avec nous et qui peut engendrer une loi. Il n'y a rien au monde de si simple.

Quel est le caractère éminent de la loi? c'est d'obliger; une loi qui n'oblige pas n'est pas une loi. Vous détruisez le sens et l'acception du mot *loi*, si vous retranchez de l'idée de loi l'idée d'obligation.

Reste à savoir lequel de ces biens a le caractère d'obligation. Je viens de démontrer que l'idée d'obligation

ne s'attache qu'au bien en soi ; donc le bien en soi est le seul qui ait le caractère législatif, d'où puisse émaner une loi dans la véritable acception de ce terme. Il y a, messieurs, liaison nécessaire entre l'idée de bien en soi et l'idée d'obligation ; il y a liaison nécessaire entre l'idée de loi et l'idée d'obligation; deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; donc il n'y a que l'idée de bien qui puisse convenir à l'idée de loi, c'est-à-dire que le véritable bien, le bien absolu, le bien en soi, est le seul qui puisse engendrer une loi pour la conduite humaine. C'est plus clair que la lumière du jour.

Messieurs, il suit de là que toute loi imaginable qui mérite ce nom ne le mérite qu'en tant qu'elle renferme en elle-même, de loin ou de près, directement ou indirectement, quelque chose qui appartienne au bien et au bien absolu. Toute loi n'est loi qu'à cette condition. Vous me direz qu'il y a par le monde une foule de lois, les lois de la procédure par exemple, qui sont complétement arbitraires. Le cœur humain, la raison humaine, ne se sentent pas immédiatement obligés de respecter ces lois pour elles-mêmes ; car si, au lieu d'un délai de trois jours, on en fixait un de quatre, la raison n'y verrait aucune différence ; on ne se sent pas plus obligé à trois qu'à quatre ; on ne se sent obligé à aucun de ces délais ; à ce titre on peut dire que ces lois ne sont pas des lois. Il y a cela de vrai que ces lois ne sont pas des lois immédiatement et par elles-mêmes ; mais elles deviennent des lois en ce qu'elles sont promulguées par l'autorité légitime. Or cette autorité légitime, par une raison plus élevée, a le droit de porter des règlements. Ainsi il y a toujours l'idée du bien derrière toute loi qui mérite véritablement d'être ap-

pelée loi ; et, de loin ou de près, directement ou indirectement, on verra toujours, en cherchant bien, que la loi, quelle qu'elle soit, remonte au bien en soi. Le bien en soi oblige immédiatement l'homme, l'individu, le citoyen, à certaines choses envers ses semblables. Mais, pour assurer l'exécution de ces certaines choses que l'on doit à ses semblables immédiatement, en vertu de la loi même du bien, il y a des mesures à prendre ; pour prendre ces mesures, il faut nommer des juges, choisir une autorité quelconque qui soit chargée de les rédiger. Eh bien ! qui veut la fin veut les moyens. Si on veut, comme le prescrit immédiatement le bien, qu'entre les hommes certaines lois, qui sont les lois les plus sacrées de la morale, soient respectées, on veut qu'il soit pourvu par l'autorité publique à ce que les hommes qui auraient de mauvaises natures, de mauvaises inclinations, soient réprimés quand ils violent ces lois. Cela est nécessaire pour assurer le respect de ces lois, qui sont lois immédiatement, parce qu'elles sont des émanations directes de l'idée du bien. Par conséquent, on est tenu, quand ces lois sont faites, à les respecter, même quand elles paraîtraient un peu absurdes ; car, alors, il y a des moyens de réformer l'absurdité, moyens qu'il faut prendre, puisque autrement on troublerait la société, on produirait plus de mal que ne peuvent en produire des lois arbitraires.

Il n'y a qu'une loi au monde, qui est la loi de Dieu ; toute loi qui ne dérive pas de celle-là n'est pas une loi ; elle n'est pas obligatoire ; elle n'est pas un règlement auquel on soit tenu de se soumettre. Ainsi, messieurs, la loi, quelle que soit sa nature, soit entre les hommes, soit entre les sociétés, est une émanation du bien. Le

caractère d'obligation essentiel à la loi, n'appartenant qu'à l'idée du bien, ne peut rester attaché qu'à ce qui participe à l'idée du bien.

L'obligation n'est pas le seul caractère du bien. Il a celui du beau. J'ai essayé de vous le faire comprendre et de vous le définir. Le bien a d'autres caractères encore. Tous ces caractères sont ceux que le sens commun de l'humanité proclame.

Messieurs, je vous ai dit que le bien absolu n'est autre chose que la fin même de l'ordre universel, ou de la création, et que nos fins particulières à nous autres hommes ne sont bien que parce qu'elles sont la fin de l'homme ; qu'ainsi la fin dé tout être créé est un élément de la fin totale, qui est le bien en soi. S'il en est ainsi, qu'on ne vienne pas nous dire que le bien, tel qu'il sort de la définition que j'en ai donnée, et de la doctrine que je vous expose, que le bien soit quelque chose de relatif à l'homme, et qui serait autre si l'homme était autre. Distinguez bien dans la fin spéciale d'un être ce qu'il y a de relatif et ce qu'il y a d'absolu, ce qu'il y a d'arbitraire et ce qu'il y a de non arbitraire. Ce qui est relatif et arbitraire, c'est que ce soit telle fin plutôt que telle autre. En effet, si l'être était constitué autrement, il aurait une autre fin, car la fin n'est autre chose que la conséquence de la nature d'un être ; mais toutes ces fins n'en sont pas moins, dans l'ordre universel, un élément de cet ordre. C'est à ce titre, dès qu'il est compris, que la fin d'un être devient, aux yeux de cet être, obligatoire, et qu'elle prend dans sa pensée tous les caractères propres du bien absolu, c'est-à-dire le non arbitraire, c'est-à-dire l'objectif.

Messieurs, dans la fin que Dieu s'est proposée, fin

profondément inconnue à notre intelligence, en tirant de son sein ce vaste univers, dont nous ignorons le commencement, les limites, presque tout, dans cette fin, qui peut s'imaginer qu'il y ait rien d'arbitraire? Est-il possible de ne pas concevoir que cette fin, que Dieu a proposée à ses œuvres, est conséquente à la nature de Dieu, qu'elle n'est autre chose que l'expression même de cette nature, que c'est Dieu lui-même : car quelle autre fin pourrait-il se proposer que lui-même? Or la nature de Dieu est la nature du seul être nécessaire qui existe. Il ne peut donc rien y avoir d'arbitraire dans la fin que Dieu s'est proposée en tirant de son sein l'univers. Cette fin nous est inconnue, et nous ne nous doutons pas de ce qu'elle peut être. L'ordre par lequel la nature tout entière va à cette fin par l'immensité des phénomènes et des êtres qui la composent, cet ordre nous échappe; mais ce qu'il y a de certain pour notre raison, c'est que cette fin est bonne, qu'elle n'a rien d'arbitraire. C'est donc un caractère du bien en soi, d'être nécessaire, immuable, éternel, comme la nature même de Dieu. S'il en est ainsi, tous les éléments qui doivent produire cette résultante définitive ne sont pas moins nécessaires que cette résultante elle-même; et, quoique nous puissions bien nous figurer qu'au lieu d'être un homme nous puissions être un tout autre être, il ne s'ensuit pas que la fin de chaque être soit une chose arbitraire, et c'est de cela qu'il s'agit. La fin d'aucun être n'est une chose arbitraire; car la fin de tout être conspire à la fin de Dieu, et est un rouage indispensable de l'ordre universel. Par conséquent, on ne doit pas dire que le bien est une chose qui pourrait être autre; le bien ne pouvait être autre que ce qu'il est. Si cela est vrai du bien en tant

que bien, cela est vrai à plus forte raison du bien moral; car il nous est évident que, quelle que soit notre fin, cette fin étant un élément de la fin totale, notre devoir est de la poursuivre. Il n'y a pas de plus ou moins dans cette obligation, il n'y a rien d'arbitraire; notre fin serait autre que l'obligation resterait la même : elle est une, immuable, identique pour tous les êtres intelligents et raisonnables possibles. C'est donc un des caractères du bien, du bien en soi, et de tous les éléments de ce bien, de n'être pas contingent, de n'être pas arbitraire, d'être attaché à l'immutabilité et à l'éternité de la fin du tout, qui est la nature même de Dieu.

Un autre caractère du bien, c'est qu'il est éminemment impersonnel. Quand je poursuis mon bien tel que le calcule l'égoïsme, c'est comme mien que je le poursuis; mon but est personnel, et mon motif aussi; par conséquent, j'obéis à quelque chose, et je vais à quelque chose, d'éminemment personnel. Tout est personnel, but et motif, soit dans la sphère égoïste, soit dans la sphère instinctive. Mais quand je vais à ma fin parce que je la conçois bonne en soi, alors le but que je poursuis n'est pas mien. Il est vrai qu'étant libre et intelligent, je suis chargé spécialement de réaliser cette partie de l'ordre; mais cette partie de l'ordre, c'est en tant que partie de l'ordre, en tant que bonne en soi et indépendamment de moi, que je la poursuis et que je la réalise. Mon motif est impersonnel. Faites que je perde l'intelligence et la liberté, je ne comprendrai plus cette fin, ni la nature de cette fin, à laquelle je me sens, étant intelligent, obligé d'aller; mais elle n'en sera pas moins ce qu'elle est, c'est-à-dire un élément du bien absolu; et ce qui la réalisera ira à une

fin impersonnelle sans s'en douter. Ainsi, ma fin ne devant être poursuivie que parce qu'elle fait partie du bien en soi, lorsque j'obéis au motif moral, j'obéis à un motif impersonnel, et je vais à un but qui est également impersonnel; ainsi le caractère du bien est l'impersonnalité, comme il est l'immutabilité, comme il est l'absolu : tous ces caractères, que je ne fais qu'indiquer, sont des caractères que tout le monde connaît.

La véritable loi n'est pas faite pour tel individu, dans l'intérêt de tel individu ; la loi est éminemment impersonnelle; elle est supérieure aux individus qui y sont soumis : autrement on ne concevrait pas qu'elle fût obligatoire. La règle que nous nous proposons pour arriver à un but que notre intérêt nous conseille de poursuivre, n'a pas le caractère de la loi; elle est tout à fait personnelle, aussi elle n'oblige pas; l'obligation ne s'associe jamais qu'avec un précepte impersonnel, avec l'idée d'un bien impersonnel. L'impersonnalité est tout aussi inhérente à la loi que l'obligation, et cela par une excellente raison, c'est que, là où il y a obligation, il y a impersonnalité, et que, là où il y a impersonnalité, il y a obligation. Ces deux caractères sont inséparables.

La loi ne doit pas être arbitraire, c'est-à-dire capricieuse; c'est-à-dire qu'elle doit exprimer, non pas ce qui est convenable relativement à tel ou tel individu ou dans tel ou tel cas, mais ce qui est convenable en soi et relativement à la nature des choses. Voilà le caractère de la véritable loi. S'il se glisse de l'arbitraire dans une loi humaine, cet arbitraire ne doit se montrer que dans une loi d'application, et non pas dans une loi fondamentale; car il faut bien distinguer, dans tout

ensemble de législation, la partie générale, le but, la règle, et la partie d'exécution, qui intéresse la pratique, c'est-à-dire le moyen de parvenir au but, de réaliser la règle. Cette dernière partie est toujours plus ou moins arbitraire ; car, bien qu'on essaye de déduire la pratique du principe, elle ne peut pas être déduite si rigoureusement qu'il ne s'y glisse des choses dont l'absolue nécessité n'est pas évidente ; comme on ne peut pas préciser tous les cas, on choisit l'ordonnance qui touche en général au plus grand nombre. Ainsi, pour revenir au code de procédure, il semble qu'il est arbitraire ; cependant, quand on cherche le motif de ses règles, on voit qu'elles ont été calculées pour garantir de la manière la plus sûre le respect des grands principes de notre législation.

Vous voyez comme tout ce que nous avons dit du bien et de tous les caractères que nous lui trouvons concorde avec les caractères que le sens commun attribue à la loi : ce qui confirme que le bien est la seule loi, et que toutes les autres en émanent nécessairement.

Une autre chose sur laquelle je suis revenu bien souvent, mais que j'aurais aimé à développer avec beaucoup de détail, si j'en avais eu le temps, c'est cet accord, tant de fois rappelé et tant de fois signalé dans ces leçons, des différents mobiles et des différents buts de la conduite humaine. La raison pour laquelle le but de l'instinct, le but de l'égoïsme et le but moral coïncident, n'a pas été donnée, bien que presque tous les philosophes se soient accordés à reconnaître l'harmonie de ces trois buts. Cela est venu de ce qu'on ne s'est pas formé une idée précise et complétement vraie de ce que représente le mot *bien*. Du moment où l'on

comprend que le bien d'un être c'est sa fin, on comprend parfaitement comment et pourquoi l'instinct, dans cet être, doit dès l'abord le pousser à sa fin; comment l'égoïsme, qui n'est que l'instinct raisonné, doit, à plus forte raison, l'y pousser; et comment, par conséquent, il y a et il doit y avoir coïncidence entre le bien instinctif, le bien égoïste et le bien moral. Mais quand, au lieu de se faire du bien l'idée qu'il est la fin, du bien absolu qu'il est la fin de la création, du bien de chaque individu qu'il est la fin de sa nature, on s'en forme une idée qui se rapproche ou s'éloigne plus ou moins de celle-là, on ne peut pas voir clairement la raison de l'accord du mobile instinctif, du mobile égoïste et du mobile moral. Un être étant donné, comme il en résulte la nature de cet être et la fin pour laquelle il a été créé, on comprend immédiatement que, si cette nature est appelée à vivre et à se développer, et qu'il y ait une distance quelconque entre son mouvement fougueux et le mouvement de la raison, elle va au début aspirer aveuglément à ce pour quoi elle a été faite : cette aspiration aveugle d'une nature vers le but pour lequel elle a été faite, c'est l'instinct. Si vous faites intervenir dans cette nature la faculté de comprendre, cette faculté de comprendre, cherchant où vont tous ces instincts, trouvant que l'être est agréablement affecté quand ces instincts arrivent à leur but, et désagréablement quand ils n'y arrivent pas, cette faculté de comprendre va se faire une idée générale du but vers lequel vont les instincts : ce sera là le bien égoïste. Vous verrez que, comme il ne peut rien y avoir dans le résultat de cette recherche que ce qu'a fourni l'instinct, le résultat de cette recherche doit indiquer comme but et comme bien ce à quoi ces in-

stincts vont aveuglément. De sorte que vous voyez que le bien égoïste n'est autre chose que le bien instinctif compris. Or, le bien instinctif n'étant que la véritable fin de notre nature, vers laquelle elle aspire aveuglément, vous voyez qu'il doit y avoir rapport entre les deux biens, dont l'un est le bien compris par la raison : car la raison ne découvre rien de plus que ce vers quoi nous pousse l'instinct, et qui est précisément ce pour quoi notre nature a été faite. Vous trouvez de même que notre fin est un élément de la fin absolue, du bien absolu. La raison nous dit, non-seulement que l'instinct nous pousse en effet vers ce but, non-seulement que la raison empirique nous y pousse avec calcul, mais que nous devons y aller : car cette fin qui nous est personnelle a un côté absolu, un côté par lequel elle se montre à nous comme un élément de ce qui est bien en soi; ainsi nous devons y aller parce que c'est notre fin, et parce que notre fin est un élément de la fin absolue.

Vous voyez la raison de la coïncidence de tous les buts, de tous les mobiles. Cette coïncidence n'était pas seulement importante à constater, comme l'ont fait tous les esprits philosophiques, mais à expliquer, car cela met un terme aux exagérations dans lesquelles on est tombé, contre la passion d'un côté, contre l'égoïsme et l'intérêt personnel de l'autre. L'embarras de tous les moralistes qui n'ont pas compris cet accord a été de concilier les jugements du sens commun sur la passion et sur l'intérêt avec les conséquences de leur système. En effet, ne se rendant pas compte des raisons de cette coïncidence, ils étaient obligés de déclarer bon un de ces buts et de condamner les autres. Ils condamnaient absolument et le but passionné et le

but égoïste, c'est-à-dire le but vers lequel nous poussent et nos instincts et l'égoïsme. Cependant le sens commun ne condamne pas du tout la poursuite du but personnel; il la condamne si peu, qu'il condamne les hommes qui se conduisent imprudemment, qui sacrifient imprudemment leur propre bonheur, qui n'en prennent pas soin, en un mot les prodigues, les imprudents. Il y a une foule de vices qui ont pour principe, aux yeux du sens commun, l'imprudence, c'est-à-dire l'absence d'égoïsme, d'intérêt bien entendu. Le sens commun condamne tout cela; cependant les moralistes dont nous parlons, en vertu de leur système peu intelligent, sont obligés de condamner toute recherche du bien personnel. Eh bien! il y a une branche de la morale qui est la recherche même de l'intérêt personnel; seulement il n'y a pas de moralité dans la conduite qui va à un but personnel, tant qu'elle n'y va qu'en vue de la personne. Il faut, pour qu'il y ait moralité dans cette conduite, que le rapport du bien personnel et du bien absolu soit compris, c'est-à-dire que la bonté intrinsèque du bien personnel, indépendamment de la personne, soit comprise. Il y a une nuance dans les mobiles, mais les vues sont identiques.

Voilà quelques points accessoires sur lesquels j'étais bien aise de m'appesantir, parce que je les avais un peu négligés pour m'occuper principalement de la détermination de la véritable notion du bien. Maintenant, qu'il me soit permis de redire, en très-peu de mots et d'une manière très-rapide, l'enchaînement des différentes conceptions qui conduisent à la notion du bien, tel que je l'entends. Il y a une grande différence entre l'ordre dans lequel nous apparaissent ces di-

verses conceptions, et l'ordre dans lequel on est obligé de les ranger quand on veut mettre la première celle qui est la première logiquement, la seconde celle qui est la seconde, et ainsi de suite. En un mot, il y a une grande différence entre l'ordre d'apparition de ces diverses conceptions, et l'ordre dans lequel elles devraient être logiquement rangées pour former un système. Je les rappellerai dans l'ordre logique, c'est-à-dire dans l'ordre synthétique.

La conception fondamentale, logiquement parlant, qui est peut-être la dernière qui nous apparaisse dans l'ordre psychologique, c'est la conception que tout a une fin, et que, par conséquent, la création entière en a une. Que cette fin soit bonne en soi, c'est-à-dire soit le bien en soi, c'est une idée qui est inséparable de la fin. Dès qu'on conçoit que tout a une fin, on conçoit que cette fin est le bien même. Quand on cherche à se rendre compte de cette fin, on conçoit également, comme je le disais tout à l'heure, qu'elle ne peut être que la conséquence même de la nature nécessaire, immuable de Dieu; car Dieu ne peut pas aller à une fin qui soit contradictoire à sa nature; il ne peut avoir d'autre fin que lui-même, et, par conséquent, tout ce qui peut être dit de la nature de Dieu peut être dit de la fin qu'il s'est proposée dans son œuvre. En un mot, la nécessité, l'immutabilité, l'absence de tout arbitraire, se peuvent dire du bien en soi, qui est la fin de tout, la fin de Dieu lui-même.

On conçoit aussi que la loi par laquelle tout ce qui existe et existera dans la création tend à la fin que Dieu s'est proposée, constitue l'ordre universel, et que cet ordre participe de tous les caractères de la fin de Dieu; c'est-à-dire que, si la fin est bien, l'ordre est

bien, que, si la fin est éternelle, immuable, l'ordre est éternel, immuable, qu'il n'y a là rien d'arbitraire, pas plus que dans la nature de Dieu.

A côté de ces deux conceptions, dont la seconde dérive de la première, s'en produit immédiatement une autre : c'est que, le tout ayant une fin, toutes les parties du tout concourent à cette fin, et que les fins de chacune de ces parties ne sont qu'un élément dont la fin totale doit être le résultat. S'il en est ainsi, le caractère de bonté absolue, qui appartient à la fin de Dieu, doit se communiquer à chacune des fins particulières et à chacun des ordres particuliers dont cette fin et cet ordre absolus ne sont que des résultats, ce qui rend sacrées ces fins.

Une quatrième conception, c'est que chaque nature a été appropriée à sa fin, et que la fin d'une nature n'est autre que la conséquence de l'organisation même de cette nature. Cette idée est nécessaire pour notre raison. et elle est très-importante dans la science, parce qu'elle découvre le moyen de déterminer scientifiquement la fin de tout être dont la nature peut être connue par nous. Ces conceptions absolues, universelles, qui embrassent tout, conduisent, quand on observe les choses, ou la partie des choses que nous pouvons voir et connaître, à distinguer deux classes d'êtres : les êtres qui sont intelligents et libres, et les êtres qui ne sont ni l'un ni l'autre. Un être qui n'est pas intelligent et qui n'est pas libre nous apparaît comme ne pouvant comprendre sa fin, et n'ayant pas le pouvoir ou le choix d'y aller ou de n'y pas aller; il nous apparaît donc comme n'étant pas chargé par le Créateur d'accomplir sa fin, et n'étant pas responsable de son accomplissement; il nous apparaît aussi comme

n'ayant aucun mérite à aller à sa fin, et ne pouvant en avoir aucun. Ce sont là, messieurs, les caractères de ces espèces d'êtres que nous appelons des *choses*, et que nous distinguons de cette autre classe d'êtres que nous appelons des *personnes*. Les êtres intelligents et libres, au contraire, étant libres, peuvent, aller ou ne pas aller à leur fin; étant intelligents, ils peuvent la comprendre. Ils nous apparaissent, par conséquent, comme chargés de réaliser eux-mêmes leur fin, et, par là, un élément du bien absolu, et comme responsables de l'accomplissement de cette fin, comme en recueillant le mérite lorsqu'ils y vont, le démérite lorsqu'ils n'y vont pas.

Ce n'est pas à dire que la liberté qui a été accordée à ces êtres soit absolue; elle a été renfermée par la sagesse de la Providence, ainsi que l'observation nous en assure, dans certaines limites, qui laissent bien du jeu à la liberté, mais pas assez pour troubler les desseins immuables de Dieu. Messieurs, quand on étudie l'homme, qui est pour nous le type des êtres intelligents et libres, on remarque quelles prodigieuses précautions ont été prises par le Créateur pour empêcher l'être libre de trop quitter le chemin de sa destinée. En effet, il n'y a pas un mobile en lui qui ne le pousse à cette fin. Le penchant ou l'instinct l'y pousse; l'égoïsme l'y conduit; le motif moral lui prescrit d'y aller. Il est fort difficile qu'étant soumis à des mobiles qui le poussent tous vers cette fin, il n'y aille pas, ou s'en écarte beaucoup. Ce que peut faire de plus important la liberté humaine dans la poursuite de la fin, c'est d'y aller en tant qu'elle est la fin, ou bien d'y aller pour les autres motifs. Mais, soit qu'elle y aille parce que c'est la fin, le bien, soit qu'elle y aille par instinct ou par calcul

personnel, elle y va toujours; il n'est pas donné à la créature humaine de ne pas aller plus ou moins à la fin pour laquelle la créature humaine a été créée. L'homme est enchaîné à la poursuite de sa fin par tous les liens de la passion, de l'égoïsme et de la moralité. On ne découvre pas en nous un mobile qui tende à nous écarter de cette fin; et, d'un autre côté, quand nous nous égarons, par la voie de notre liberté, dans la poursuite de notre véritable fin, nous y sommes incessamment ramenés par toutes les punitions que l'ordre éternel des choses, au sein duquel nous sommes appelés à nous développer, inflige à celui qui quitte sa voie pour entrer dans une voie qui n'est pas la sienne. La vraie manière de souffrir, c'est de quitter le chemin de sa destinée; des punitions immédiates, et qui sortent elles-même de l'ordre des choses, atteignent tout homme qui s'écarte de cette voie, et proportionnellement au degré dont il s'en écarte. C'est ce qui fait, messieurs, qu'il est difficile à l'homme de s'écarter beaucoup de sa fin, et que j'ai toujours soutenu, et que je soutiendrai toujours, que l'homme qui a le plus mal rempli sa fin, l'a pourtant remplie aux trois quarts; que le plus grand criminel, l'homme le plus immoral, a pourtant exercé, à un certain degré, à un degré assez élevé, la personnalité humaine, et qu'en sortant de cette vie, si mal qu'il l'ait passée, il est tout autre que quand il y est entré, il est une créature semblable à Dieu, même sous les crimes qu'il a commis. Il a délibéré, il a choisi, il s'est trompé, mais il a exercé ses nobles facultés; il était chose, il est devenu personne; il s'est créé. La vie n'est inutile à personne, elle est utile à toute créature humaine. C'est avec une immense indulgence qu'il faut juger les hom-

mes, comme le fait Dieu lui-même, qui voit les faiblesses humaines, et qui voit en même temps le but vers lequel tout s'avance.

Voilà donc deux classes que nous distinguons : les êtres qui ne sont pas libres et qui vont fatalement à leur fin, et les êtres à qui il est donné d'y arriver avec intelligence et liberté. Les uns deviennent des personnes, les autres restent des choses.

On appelle bien moral l'accomplissement de leur fin et mal moral le non-accomplissement de leur fin par les créatures libres et intelligentes, tandis que les mots d'*ordre* et de *désordre* sont réservés pour désigner l'accomplissement et le non-accomplissement de leur fin par les êtres qui n'ont ni liberté ni intelligence. Vous devez comprendre tout de suite que le désordre dans des êtres qui vont fatalement à leur fin n'est pas possible. Aussi, quand il est créé dans ce monde, il l'est toujours par une cause étrangère à la nature de ces êtres.

J'ai dû remarquer, comme je crois l'avoir fait dans ces leçons, que l'homme causait beaucoup de désordre dans ce monde; mais j'établirai un peu plus tard qu'il en a le droit. D'un autre côté, il faut remarquer que l'ordre de ce monde (qu'il ne faut pas prendre pour l'ordre absolu, mais comme un anneau de cette chaîne immense des existences qui remplissent l'espace et qui rempliront l'avenir), que l'ordre de ce monde est tel, qu'aucune destinée ne s'y accomplit complétement, que toutes se limitent l'une par l'autre. Le mal en ce monde n'est que l'imperfection du bien. Or, c'est un ordre de choses qui est spécial à ce monde, et qui, entre mille autres indications, témoigne que le monde n'est qu'un point dans la création, n'est qu'un monde

provisoire, ne contient pas du tout l'idéal de l'ordre absolu et parfait.

Messieurs, il y a une foule de mystères pour nous dans les conceptions morales. Le bien absolu, ou la fin définitive de toute chose, ou la pensée de Dieu dans la création, nous échappe complétement. Et en effet, l'espace est infini; la création remplit l'espace; nous ne sommes qu'un faible point des choses créées; par conséquent, nous ne pouvons avoir aucune idée de l'ensemble, et il faudrait avoir une idée de l'ensemble pour s'élever à la fin. D'un autre côté, le temps est infini, et dans le sein de ce temps infini doivent s'écouler indéfiniment une succession de mondes et de créations; or, nous ne sommes dans la durée qu'un point, qu'un faible point; nous ne pouvons donc pas comprendre la création sous le rapport de la durée, pas plus que sous le rapport de l'espace. C'est ce qui fait que la fin absolue des choses, ou le bien absolu, nous échappe; mais nous avons l'idée qu'il y a une fin, et la certitude que c'est le bien, quoique nous ne sachions pas en quoi consiste cette fin, et, par conséquent, le bien. Cette fin existe, c'est le bien : voilà ce dont nous sommes certains; et, comme nous sommes certains, en second lieu, que rien ici-bas ne peut être étranger à cette fin, et que toute fin particulière, quelle qu'elle soit, est un élément de cette fin absolue, nous sommes appelés à respecter, comme élément du bien absolu, toute fin particulière que nous connaissons; et notre devoir se borne à cela; il se borne, comme je vous l'ai dit, à respecter du bien les éléments que nous en connaissons, si peu nombreux qu'ils soient; alors même que nous ne comprenons rien au bien absolu, nous sommes sûrs que ce bien absolu existe, et que ces

biens particuliers, que nous connaissons, sont les éléments de ce bien absolu, en sorte qu'ils porteraient pour nous tous les caractères du bien absolu, si nous le connaissions.

Voilà la véritable position où nous sommes. La création nous échappe, par conséquent, sa fin. Lorsqu'une pensée de la création nous apparaît, et, par conséquent, une partie des fins de la création, ces fins-là sont sacrées pour nous, nous devons les respecter.

Messieurs, voilà tout ce qu'il y a de mystérieux dans les conceptions morales, ou dans les conceptions qui vont à la conception morale. En descendant de l'ordre universel, qui embrasse la création tout entière et Dieu lui-même, à l'ordre de ce monde, à l'ordre de l'homme, nous trouvons souvent des choses qui sont plus claires que la lumière du jour. L'homme conçoit qu'il a une fin; il se sait libre et intelligent; il sent qu'il est chargé de remplir cette fin; il se sent responsable de son accomplissement; il sent qu'il y a mérite si cet accomplissement a lieu par lui, ou démérite s'il n'a pas lieu. Mais il découvre bien vite qu'il lui est impossible d'aller complétement à sa fin, que tout a été arrangé en ce monde pour qu'il ne puisse arriver, ni à toute la vérité que son intelligence conçoit, et pour laquelle il a été créé, ni à cette union universelle avec tout ce qui existe, avec tout ce qui nous est analogue, union qui est un des buts de notre nature, ni à aucun des autres buts pour lesquels notre nature a été faite. D'où il lui est évident que le dessein de Dieu, dans cette création, n'est pas que l'homme aille à sa fin absolue, telle qu'elle résulte de sa nature. Mais il y a un bien en ce monde, qui est complétement au pouvoir

de l'homme, dans quelque situation qu'il soit placé. Ce bien, c'est le bien moral, qui consiste, dans chaque circonstance, à aller à sa destinée autant qu'il est possible, et autant qu'on la comprend. De plus, il est évident à l'homme qu'en cherchant ce bien moral, il devient méritant, digne d'une meilleure destinée; qu'il devient une meilleure personne, tandis qu'il développe en lui tous les éléments de la personne. Il lui est évident, en troisième lieu, qu'un ordre de choses dans lequel il aurait pu accomplir toute sa destinée sans efforts n'aurait pas développé en lui cette merveille qu'on appelle la personne, qui le rend semblable à Dieu. Alors Dieu est justifié dans l'ordre passager de ce monde; le pourquoi de cet ordre passager nous est donné. Il nous est prouvé jusqu'à la démonstration que le bien moral est notre véritable fin en cette vie. Dès lors les devoirs de l'homme envers lui-même sont fixés : en voilà le principe. Ce principe est plus clair que la lumière du jour. Je ne connais rien de mieux démontré, de plus évident, et je me charge de porter cette branche de la morale, la morale personnelle, au plus haut degré d'évidence scientifique possible.

Assurément la fin des êtres libres est un élément du bien en soi; mais, d'une part, s'il n'y avait pas d'autres êtres que ceux-là, l'homme serait tenu d'adorer et de respecter le développement libre de toutes les choses qui l'entourent, des arbres, des plantes, des animaux, absolument comme il est tenu de respecter le développement libre de ses semblables. Mais deux circonstances nous frappent dans le spectacle des choses : la première, c'est que les choses, n'étant ni libres ni intelligentes, ne sont pas du tout chargées, ni responsables de l'accomplissement de leur destinée; ce ne sont que

des instruments dans la main de Dieu. Donc, en premier lieu, il n'y a pas injustice à violer l'ordre des choses. En second lieu (et c'est ce qui est capital), il y a conflit pour l'organisation et l'arrangement de ce monde, conflit perpétuel, entre l'ordre des choses et l'ordre de l'homme. Or, obligé et tenu, comme je le suis par ma constitution, à accomplir mon ordre, je me trouve en présence d'êtres qui ne sont pas chargés d'accomplir leur ordre ou leur fin, qui n'y sont pas tenus, qui ne sont qu'un instrument entre les mains de Dieu. Eh bien! s'il y a conflit entre ces deux ordres, que l'un ne puisse se réaliser qu'à la condition que l'autre soit détruit, modifié, altéré, j'ai tous les droits du monde, moi chargé de l'accomplissement de mon ordre, qui me trouve en face de créatures non responsables, purs instruments dans les mains de Dieu. S'il avait tenu à ce que les fins des choses s'accomplissent rigoureusement, il aurait bien su arranger la création de manière à ce que cet ordre me fût sacré comme celui de mes semblables, ou inaccessible comme celui des planètes. Dieu y aurait pourvu, s'il n'avait pas voulu que l'on violât leur ordre au profit du nôtre. Il m'est donc démontré que je puis user des choses, les détourner de leur destinée pour l'accomplissement de la mienne. C'est à ce titre que je tue des animaux, que j'interromps une foule de destinées qui s'accomplissent, que je trouble, au profit de mon ordre, l'ordre de la création matérielle, de la création aveugle qui m'entoure; tandis que, en face de mes semblables, chargés comme moi de l'accomplissement de leur destinée, cet ordre est sacré pour moi; je ne puis pas, au profit du mien, le troubler. Voilà les fondements de toute la raison de notre conduite envers les autres. Ainsi, à la lumière

de ce principe, la notion du bien, je vois se poser d'avance tous les principes d'où doivent dériver les règles de la conduite humaine, dans toutes les différentes branches du droit naturel et de la morale. Il est trop tard pour que je les rappelle; mais j'avais besoin de résumer tout cet ensemble de doctrines, afin de vous laisser l'impression de ce qui servira de fondement aux différentes branches du droit naturel, que j'aborderai plus tard.

TRENTE-DEUXIÈME LEÇON.

VUES THÉORIQUES (1).

MESSIEURS,

Nous voici arrivés à la partie la plus difficile de notre tâche. Le but vers lequel nous n'avons cessé de marcher depuis le commencement de ce cours, et dont chaque leçon nous a rapprochés, nous le touchons enfin. Il s'agissait de déterminer l'idée du bien, et nous avions à choisir entre deux routes : l'une plus directe, qui était de chercher immédiatement la solution du problème ; l'autre plus sûre, qui était de demander d'abord cette solution aux systèmes philosophiques, sauf à la chercher par nous-mêmes, s'ils ne nous la donnaient pas. La seconde nous a paru préférable ; nous l'avons suivie. Nous avons donc évoqué toutes les doctrines philosophiques sur la question, et nous les avons successivement interrogées. Du premier coup nous les avons vues se partager en deux classes : celles qui, explicitement ou implicitement, nient l'idée du bien, et celles qui la reconnaissent. Il fallait vérifier, avant

(1) Nous avons conservé à ce fragment la place et le titre que lui avait donnés le premier éditeur, M. Damiron. Mais il est évident que sa véritable place est entre la 27e et la 28e leçons. Il était destiné à servir de transition entre les leçons historiques et les leçons théoriques. (Note de l'éditeur.)

tout, si les premières avaient raison : car alors notre recherche eût été vaine, puisqu'on aurait poursuivi la détermination d'une idée chimérique. Nous nous sommes donc livrés à un examen de ces doctrines, et il nous a convaincus qu'elles étaient insoutenables, et que la négation de l'idée du bien n'était en elles que la conséquence de l'erreur. Soulagés de ce doute, nous avons donc continué notre revue, et, passant aux doctrines qui admettent l'idée du bien et s'efforcent de la déterminer, nous leur avons demandé la solution du problème. Au lieu d'une, elles nous en ont présenté trois, et il en devait être ainsi : puisque notre nature pouvait céder à trois mobiles et aspirer à trois buts d'action, il était inévitable que chacun de ces buts fût considéré par quelque philosophe comme contenant en soi et représentant la véritable idée du bien. Restait à savoir lequel la contient et la représente véritablement. Pour le découvrir, nous avons examiné les trois solutions et les systèmes qui les ont proposées et défendues. Cet examen nous a conduits à rejeter deux de ces solutions, celle des systèmes égoïstes et celle des systèmes instinctifs, et à reconnaître que l'idée du bien ne peut se résoudre, ni dans la plus grande satisfaction de nos penchants, comme le veulent les premiers, ni dans l'objet particulier du bien de ces penchants, comme le soutiennent les seconds. Il suivait de là que cette idée ne pouvait plus se rencontrer que dans le troisième but en vue duquel nous pouvons agir, but avoué par la raison, qu'elle appelle le bien, et vers lequel nous sommes portés, non par la prudence, ni par le désir, mais par l'obligation. C'est ce que reconnaissent d'un commun accord tous les systèmes rationnels, et nous l'avons reconnu avec eux.

Mais ce n'est pas assez d'avoir constaté que le bien conçu par la raison, étant le seul qui le soit absolument et qui oblige, est, par cela même, le seul qui satisfasse aux conditions du problème ; il faut aller plus loin, et déterminer en quoi ce bien consiste.

Les systèmes rationnels l'ont compris, et nous les avons vus, d'accord sur le but, se partager sur l'idée qu'on doit s'en former. Les uns soutiennent que l'idée du bien est irréductible et ne saurait être définie ; les autres, qu'on peut la résoudre dans une idée plus claire. Cherchant cette idée, il fallait suivre les doctrines rationnelles dans ce débat suprême, et nous l'avons fait. Essayant avec Price et les Ecossais l'idée que le bien est indéterminable, nous avons vu qu'elle est inadmissible, s'il est vrai que le bien soit un but distinct des actions, et par rapport auquel nous les jugeons bonnes ou mauvaises ; car, si la doctrine de Price était vraie, nous ne pourrions porter ce jugement. Cette doctrine entraîne nécessairement la négation du bien comme but extérieur, et l'affirmation qu'il n'est qu'une qualité simple des actions perçue immédiatement en elles, comme la couleur et la forme dans les corps : opinion que tous ceux qui ont soutenu que le bien était indéfinissable ont effectivement professée, mais qu'il est impossible d'admettre, car elle confond deux choses distinctes, le bien moral et le bien en soi, et ne saurait se concilier avec les délibérations de la conscience, les discussions que la morale soulève, et la marche progressive qu'elle a suivie dans ses développements. L'opinion qui nie que le bien puisse être défini ainsi condamnée avec cette classe de systèmes rationnels qui la soutiennent, il ne nous restait plus qu'à en demander la définition à ceux qui ont cru

qu'elle pouvait être trouvée, et qui l'ont cherchée. Nous avons donc interrogé plusieurs de ces systèmes, et examiné les idées par lesquelles ils ont essayé de traduire celle du bien. Aucun ne nous a contentés, parce qu'aucun ne nous a paru satisfaire à la double condition qu'une telle idée doit remplir, d'être reconnue par la conscience commune comme celle-là même qu'elle entrevoit confusément sous le mot *bien*, et de coïncider tellement avec l'idée que ce mot représente, qu'elle ne comprenne ni plus ni moins, et qu'on puisse substituer l'une à l'autre dans toutes les applications possibles. La théorie de Kant, qui substitue à la distinction du bien un signe au moyen duquel on peut le reconnaître, ne nous a paru qu'un moyen ingénieux d'échapper à la difficulté sans la résoudre. Tel est, messieurs, le chemin que nous avons fait, et tels sont les résultats que l'histoire de la philosophie, sévèrement interrogée, nous a donnés. Ces résultats sont considérables, quoiqu'ils ne contiennent pas la définition que nous cherchions. Une foule de vérités que nous ignorions nous sont parfaitement connues et démontrées. Nous savons qu'aucun des systèmes philosophiques qui impliquent la négation de l'idée du bien n'est fondé, et, par conséquent, nous sommes rassurés sur la réalité de cette idée, obscurcie et mise en doute par ces systèmes. Et quant à la détermination même de cette idée, la revue que nous avons faite des systèmes qui l'ont essayée nous a révélé toutes les méprises, toutes les confusions, dans lesquelles l'esprit humain pouvait tomber en la poursuivant. Le vrai bien pouvait être confondu, soit avec le but particulier de quelque instinct, soit avec le but plus général, mais tout personnel, de l'intérêt bien entendu. Nous avons rencon-

tré les grands systèmes qui sont tombés dans cette double méprise, nous les avons examinés à fond, et nous savons que ni le bien de l'instinct, ni le bien de l'égoïsme, ne sont le bien en soi. Ce vrai bien pouvait encore être confondu avec le bien moral, c'est-à-dire avec le bien dans les actes, qui n'en est que la réalisation : nous avons aussi trouvé sur notre chemin les doctrines qui ont érigé cette confusion en système, et nous en avons constaté l'insuffisance et l'erreur. Grâce à cette confusion, on pouvait supposer et soutenir que le bien est indéfinissable. Des philosophes se sont trouvés pour représenter cette erreur, et nous les avons réfutés. Sans nier que le bien fût définissable, on pouvait nier qu'il fût utile de le définir, et se contenter, pour le reconnaître, du signe de l'obligation qui y est inséparablement attaché : nous avons combattu dans Kant cette résignation, qui peut être prudente, mais qui ne satisfait point l'esprit humain. Enfin, messieurs, au delà des opinions qui nient le bien, au delà de celles qui le cherchent où il ne peut pas être, au delà de celles qui, ne le cherchant pas où il est, soutiennent, ou qu'il ne peut pas être défini, ou qu'il est superflu d'essayer de le définir, on pourrait, en le recherchant où il est, et en essayant de le définir, le résoudre dans des idées qui ont avec lui une identité apparente, mais qui cependant ne sont pas les véritables. Ces idées, l'histoire nous les a aussi livrées dans cette suite de systèmes dont nous avons constaté les diverses méprises, et nous savons qu'elles ne contiennent point la définition que nous cherchions. Nous sommes donc arrivés, par la voie de l'histoire, aussi près que possible de la solution du grand problème que nous avions posé en débutant. Toutes les erreurs possibles

sont écartées; la vraie difficulté est posée, définie, circonscrite; nous savons au juste à quelles conditions nous en trouverons la solution, et à quels signes nous pourrons la reconnaître. Il ne nous reste plus qu'à l'aborder, et à la vaincre, s'il est possible. Voilà, messieurs, ce que nous avons fait, et à quoi nous a conduits et à quoi nous a servi ce que nous avons fait. Il fallait, avant de quitter l'histoire et d'entamer la partie dogmatique, vous rappeler encore une fois le chemin parcouru. Vous nous pardonnerez ces retours fréquents sur le passé à chaque pas nouveau que nous faisons; insupportables dans un livre, ils sont indispensables dans un cours, qui agit par la parole, à de longs intervalles, et laisse dans les esprits des traces fugitives. Celui-ci sera le dernier. Nous voici en présence du problème, nous allons le résoudre. L'historien disparaît, le philosophe lui succède. Veuillez accorder à ce dernier l'indulgence et l'attention que vous n'avez pas refusées au premier.

FIN DU DEUXIÈME ET DERNIER VOLUME.

TABLE.

FIN DE LA TABLE DU DEUXIÈME ET DERNIER VOLUME.

Imprimerie Blot et Fils aîné, rue Bleue, 7, à Paris.

BIBLIOTHÈQUE VARIÉE, FORMAT IN-18 JÉSUS, A 3 FR. 50 C. LE VOL.

PARIS. — IMP. BLOT ET FILS AINÉ, RUE BLEUE, 7.





